LA REVUE DE
TEHERAN
ISSN 2008-1936
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE
N° 81, Août 2012, 7e ANNEE
2000 TOMANS
5 €



"Nous avons rendu le Coran facile pour qu'il serve de rappel. Est-il quelqu'un pour méditer ce rappel?" (54:17)

Le Coran: Révélation divine et rappel universel (I)

www.teheran.ir



Recto de la couverture:
"Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous?" ***Sourate 55, Ar-Rahman (Le Tout Miséricordieux), verset 13. Ce verset a été répété 31 fois dans cette sourate. Calligraphie de Warris Mahmud***

La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction
Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef
Amélie Neuve-Eglise (Razavi-Far)

Secrétariat de rédaction
Arefeh Hedjazi

Rédaction
Djamileh Zia
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi

Graphisme et mise en page
Monireh Borhani

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction
Béatrice Tréhard

Site Internet
Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap





16



38



44

Sommaire

CAHIER DU MOIS

CULTURE

LECTURE

www.teheran.ir

* *Naghâshi-khatt, "Bismillah al-Rahmân al-Rahim"*
(Grâce au nom de Dieu, le Très-Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux),
œuvre d'Esrâfil Shirtchi.



Au Nom de Dieu le Clément le Miséricordieux, *calligraphie de Mohammad Heydari, 2003*

Histoire de la compilation et de la diffusion du Coran

Arefeh Hedjâzi

La «compilation» du Coran ne signifie pas son écriture; puisque le Coran est la Parole de Dieu révélée au Prophète Mohammad, messager dont le devoir était de transmettre cette Parole à l'Humanité. D'après le Coran lui-même, ce Livre est une représentation physique d'un autre Coran, incréé et préservé dans "La Tablette gardée"[1]:[2]

"*Ce Qoran glorieux*

Est écrit sur une table gardée avec soin"[3]

Le Coran a été révélé au prophète Mohammad par l'intermédiaire de l'archange Gabriel durant 23 années. Le Prophète a récité au fur et à mesure ce qui lui était révélé du Livre aux hommes.

Ainsi la compilation du Coran ne signifie pas sa "rédaction" mais sa transcription et son rassemblement dans un volume unique. Cette compilation s'est faite en trois temps: du vivant du Prophète, où ce dernier s'est assuré de la mise en écrit de toute la Parole qui lui avait été révélée; après son décès et à l'époque du premier calife, où la validité de tous les versets a été vérifiée et le Coran rassemblé dans des volumes uniques; et enfin le califat de 'Othmân, où les diverses compilations ont été unifiées en une seule, qui est la version originelle de tous les Corans existants et publiés aujourd'hui.

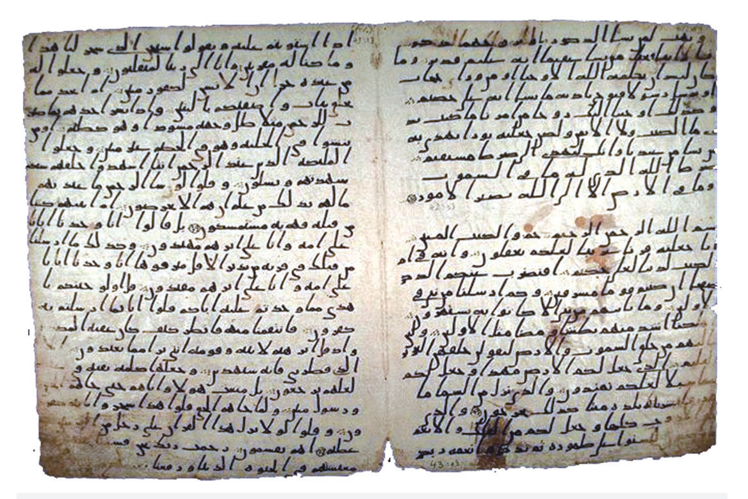
La première étape de la préservation du Coran

Elle a commencé dès la Révélation, avec le travail du Prophète lui-même et son acharnement à préserver le verset exactement, dans les moindres détails, même phonétiques. Dès les premières conversions - qui étaient d'ailleurs souvent provoquées par l'écoute du Coran -, les nouveaux musulmans apprenaient les versets par cœur et le Prophète vérifiait l'exactitude de ce qu'ils avaient appris. Les nouveaux musulmans appréciaient tant le Coran qu'ils rivalisaient dans sa connaissance, à tel point que le Prophète devait parfois calmer les ardeurs des nouveaux convertis.[4] Le Prophète écoutait lui-même les musulmans réciter pour vérifier leur prononciation et la correction de ce qu'ils avaient retenu. Il faut préciser que la culture arabe était essentiellement une culture orale, où la mémoire jouait un rôle fondamental. Les Arabes de la péninsule arabique des débuts de l'islam disposaient pour la plupart d'une capacité de mémorisation exacte et extraordinaire qui les rendait capables de retenir des livres entiers par cœur. Il était courant pour beaucoup d'Arabes de cette période de connaitre plusieurs dizaines de milliers de chants ou de poèmes. Ainsi, la première «compilation» du Coran fut orale et se fit au fur et à mesure de la Révélation des versets divins au Prophète, qui les transmettait immédiatement.

Combien de personnes ont été les premières à connaître l'intégralité du Coran? C'est une question polémique qui a posé beaucoup de problèmes. Le Français Blachère cite sept noms, se basant sur un hadith de Bokhâri[5], alors qu'un autre hadith cite uniquement quatre noms et que les historiens estiment aujourd'hui que leur nombre dépassait les dizaines.

La compilation écrite des versets

Considérant que la tradition arabe était une tradition orale, il faut insister sur le fait que le Coran s'est diffusé de façon orale sous la supervision du Prophète, mais ce dernier s'est également chargé immédiatement de transcrire par écrit les versets. Le mot "Coran" est dérivé de la racine arabe relative à "lecture" et le premier verset de la Révélation musulmane a été un ordre de lecture:



▲ *Manuscrit en script hijazi remontant à la première moitié du Ier siècle de l'hégire*

1. Lis, au nom de ton Seigneur qui a créé,
2. qui a créé l'homme d'une adhérence.
3. Lis! Ton Seigneur est le Très Noble,
4. qui a enseigné par la plume [le calame],
5. a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas.[6]

C'est donc normal que la compilation écrite du Coran ait également été immédiatement poursuivie par le Prophète. Dès le départ, rassemblant les rares lettrés, le Prophète a procédé à la mise en écrit du Coran, parallèlement à sa diffusion orale.[7] Le Coran lui-même est la meilleure preuve de cette compilation écrite. Dans la sourate 98 Al-Bayyinah (La preuve), versets 1 à 3, il est insisté sur le caractère "écrit" du Coran:

1. Les infidèles parmi les gens du Livre, ainsi que les Associateurs, ne cesseront pas de mécroire jusqu'à ce que leur vienne la Preuve évidente:

2. un Messager, de la part d'Allah, qui leur récite des feuilles purifiées,

3. dans lesquelles se trouvent des prescriptions d'une rectitude parfaite.

Cette compilation s'est faite en trois temps: du vivant du Prophète, où ce dernier s'est assuré de la mise en écrit de toute la Parole qui lui avait été révélée; après son décès et à l'époque du premier calife, où la validité de tous les versets a été vérifiée et le Coran rassemblé dans des volumes uniques; et enfin le califat de 'Othmân, où les diverses compilations ont été unifiées en une seule, qui est la version originelle de tous les Corans existants et publiés aujourd'hui.

Les scribes du Coran étaient tous des Compagnons du Prophète et des musulmans dignes de confiance. Hakim dit dans le *Mostadrak* que "*Le Coran fut compilé trois fois: la première fois durant la vie du Prophète, la deuxième et la troisième fois sous la supervision des deux califes*" et il cite Zeyd "*Nous étions auprès du Prophète et rassemblions le Coran qui était écrit sur les feuilles fraîches.*" Le théologien chiite du Xe siècle, Seyyed Râzi, estime également que le Coran a été compilé intégralement sous sa forme actuelle à l'époque du Prophète, suivant le raisonnement suivant: les premiers Compagnons du Prophète ont plusieurs fois récité l'intégralité du Coran suivant l'ordre actuel du Coran – la version actuellement existante du Coran datant d'après le décès du Prophète -, pour que le Prophète vérifie la justesse de leur récitation, il y avait donc déjà à l'époque une compilation "intégrale".

Les «scribes» de la Révélation

L'histoire raconte que durant les débuts

de la Révélation, dans tout le clan des Quraysh, seuls dix-sept personnes savaient lire et écrire et à Médine, région plus rurale, leur nombre était encore plus réduit.

Mais dès l'apparition de l'islam, l'alphabétisation commença sous l'impulsion du Prophète et finalement, durant les dernières années de sa vie, une quarantaine de scribes étaient chargés de transcrire le Coran. C'est un chiffre également très polémique. Certains de ces scribes, comme Zeyd et Ubbay, qui maîtrisaient tous deux le syriaque et l'hébreu, ont uniquement travaillé à cette transcription, alors que d'autres étaient également chargés de la correspondance officielle de la nouvelle communauté musulmane. Parmi ces derniers, le calife 'Othmân et l'Imâm 'Ali étaient particulièrement actifs.

Les versets étaient inscrits sur des feuilles de qualité diverse: feuilles de palmier, peaux de gazelle, cuir, soie, pierres ou os blancs et plats, ou même des tablettes en bois. Il y avait aussi du papier et de l'encre disponibles, puisque la ville de La Mecque était située sur une route de commerce et que les riches Mecquois avaient donc besoin de tenir une comptabilité.

Les compilations écrites du Coran

A la mort du Prophète, l'ensemble du Coran avait été compilé et le Prophète avait vérifié la conformité des versets et l'ordonnance des sourates. Tous les hadiths et souvenirs recueillis de cette époque confirment effectivement que le Prophète lui-même avait indiqué l'ordre des versets dans les sourates et l'ordonnance des sourates dans le Livre. Ainsi, la sourate qui ouvre le Coran, «Al-Fatiha» (L'ouverture ou Le prologue) avait le même nom du vivant du Prophète.

Les compilations du Coran après le décès du Prophète

La guerre du Yamâmah

Un an après le décès du Prophète, la guerre du Yamâmah causa la mort de centaines de récitants du Coran, les chiffres variant de 70 à 450. Cet événement poussa le calife Abou-Bakr à rassembler l'ensemble du Coran en un livre unique, sous l'instigation du futur calife 'Omar, dit-on.[8] Ce fut la deuxième compilation. Ainsi, 'Omar ordonna que tous ceux qui possédaient un manuscrit

> Considérant que la tradition arabe était une tradition orale, il faut insister sur le fait que le Coran s'est diffusé de façon orale sous la supervision du Prophète, mais ce dernier s'est également chargé immédiatement de transcrire par écrit les versets. Le mot "Coran" est dérivé de la racine arabe relative à "lecture" et le premier verset de la Révélation musulmane a été un ordre de lecture.



▲ *Coran en style kufi datant du VIIe siècle*



▲ *Verset 17 de la sourate al-Isra', Coran datant du IXe siècle, calligraphe anonyme, Library of Congress*

de versets l'apportent pour que les versets soient ajoutés à l'ensemble et aucun verset n'était accepté, pas même s'il était apporté par un des scribes du Prophète, sans qu'au moins deux personnes témoignent de la validité du verset, c'est-à-dire qu'ils

> Les versets étaient inscrits sur des feuilles de qualité diverse: feuilles de palmier, peaux de gazelle, cuir, soie, pierres ou os blancs et plats, ou même des tablettes en bois.

témoignent que ce verset avait été transcrit directement sous la supervision du Prophète. L'histoire et les commentaires du Coran sont en soi des preuves de l'extrême méticulosité qui fut portée au rassemblement du Coran à cette occasion. Le scribe Zeyd, secondé par 'Omar Ibn al-Khattâb, fut choisi par le calife pour mener à bien cette compilation. Ce travail commença en l'an 13 de l'hégire (633) et dura quatorze mois. Cette compilation est le Coran tel qu'il est connu aujourd'hui. Une unique version fut donc préparée, et conservée par Abou-Bakr jusqu'à son décès. Puis ce fut le second calife 'Omar, qui le conserva, et finalement Hafsa, sa fille et épouse du Prophète. Le calife 'Othmân copia ce Coran en deux exemplaires et il fut finalement détruit – certains disent brulé, d'autres disent lavé, d'autres disent déchiré, par Marvan, le calife omeyyade -[9], mais il avait déjà été copié et distribué dès l'an 30, après la troisième compilation (qui a conduit à l'unification de tous les exemplaires); et c'est le Coran aujourd'hui existant dans la communauté musulmane qui veille sur son intégrité.

Les Corans personnels

Avant l'ordre de rassemblement des versets et sourates épars, il était courant, surtout pour les premiers musulmans et les Compagnons du prophète, d'avoir des Corans propres, c'est-à-dire des Corans comportant uniquement quelques versets ou sourates, qui n'étaient pas intégraux et dont l'ordonnance était également variable d'un exemplaire à l'autre. Ces Corans étaient des quasi-titres de noblesse et donnaient un prestige immense à leurs propriétaires. On cite 23 de ces exemplaires dont les noms des propriétaires soient parvenus jusqu'à nous. Aucune de ces compilations n'a été découverte à ce jour et les plus anciennes pages des Corans trouvées datent d'après l'unification. Durant ces années, les musulmans utilisèrent ces compilations souvent incomplètes éparses et certaines d'entre elles avaient également des spécificités graphiques basées sur les différences de récitations ou d'accents. Le Coran qui existe aujourd'hui est entendu dans l'accent mecquois des Quraysh et au moment de son rassemblement par Zeyd, un groupe de lettrés et de poètes qurayshites fut chargé de s'assurer de la justesse de la prononciation. Ces diverses compilations,

surtout celles qui étaient intégrales, avaient chacune leurs défenseurs.

L'unification des compilations à l'époque du calife 'Othmân

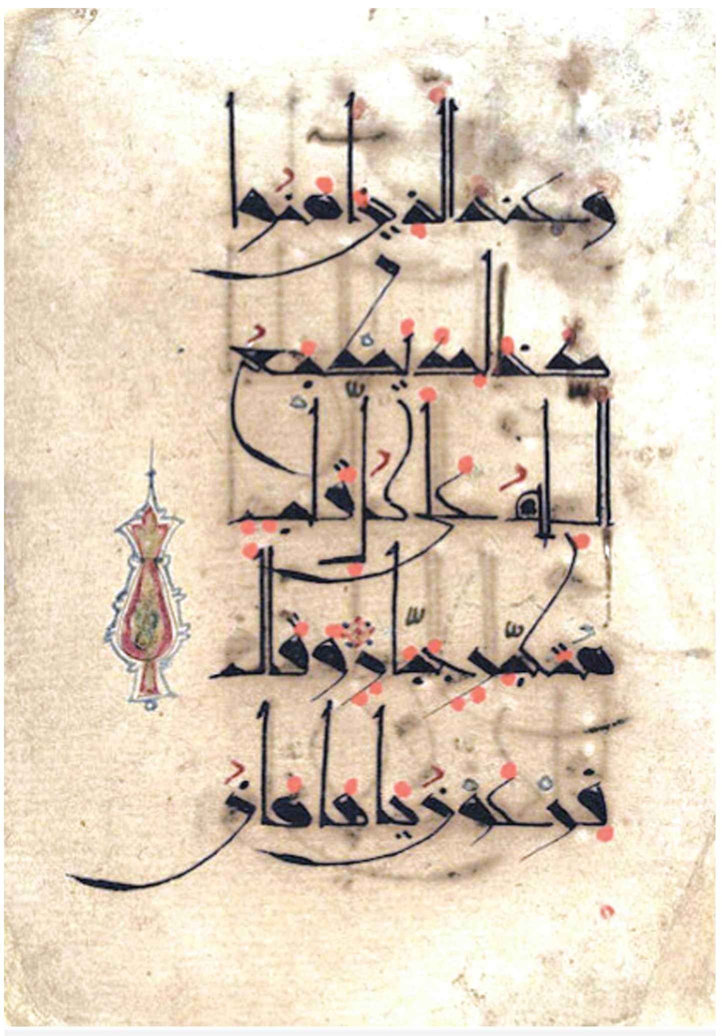
Avec le développement et la diffusion de l'islam dans des pays non-arabophones et les difficultés de prononciation de ces peuples, ainsi que les particularités des différents accents arabes de la péninsule elle-même, une demande en traduction se montra très tôt, ainsi qu'une pression pour l'acception de toutes les prononciations existantes. D'un autre côté, les récitants avaient chacun leur propre manière de lire et chacun était libre de suivre l'une de ces récitations. Ainsi, des problèmes sérieux avaient surgi en matière de lecture coranique et de prononciation phonétique à l'époque du calife 'Othmân. Une organisation, un groupe fut mis en place, encore une fois sous la direction de Zeyd, pour unifier toutes les compilations existantes. Durant cette unification, toutes les compilations différentes, y compris la compilation d'Abou-Bakr, furent comparées ensemble.

Cette comparaison des différentes compilations fut le secret du succès de cette unification car à cette époque, chacune des compilations avait ses défenseurs qui s'accusaient mutuellement d'hérésie. De plus, parallèlement à la comparaison, la même méthode utilisée pour compiler le Coran à l'époque d'Abou-Bakr fut utilisée pour vérifier la validité des versets et sourates de chaque compilation. Ainsi, un nouveau Coran fut transcrit avec une grande attention,

> Avant l'ordre de rassemblement des versets et sourates épars, il était courant, surtout pour les premiers musulmans et les Compagnons du prophète, d'avoir des Corans propres, c'est-à-dire des Corans comportant uniquement quelques versets ou sourates, qui n'étaient pas intégraux et dont l'ordonnance était également variable d'un exemplaire à l'autre.



Versets 85-88 de la sourate Al-Anaam, IXe siècle, calligraphe anonyme, écriture koufique, Library of Congress



▲ *Versets 35-36 de la sourate al-Ghafir, XIe-XIIe siècles, calligraphe anonyme, Library of Congress*

non seulement dans la vérification de l'authenticité des versets et des sourates et de leur ordonnance, mais aussi du choix de leur graphie. A l'époque, l'écriture arabe était encore en formation et chaque mot pouvait être orthographié de plusieurs manières. Les scribes se montrèrent très attentifs à utiliser exactement la même graphie pour chaque mot et ses dérivés et ainsi ce Coran fut aussi parfaitement homogène graphiquement. Quand il y avait des différences d'avis sur la phonétique d'un mot selon les différences de récitations, on transcrivait le mot avec une autre orthographe dans un autre manuscrit, pour ne pas mélanger les graphies. C'est-à-dire qu'on conserva les différentes récitations à l'écrit de façon indépendante les unes des autres.[10] Quant aux récitations, on n'accepta que celles qui étaient le plus en accord avec la récitation du Prophète lui-même. Malik Ibn Amir, qui était membre du groupe de vérification raconte: "*Quand il existait une divergence d'opinion sur un verset, et si par exemple, ce verset avait été récité par le Prophète à une personne, on le transcrivait en laissant un espace blanc, puis on allait chercher la personne à qui le Prophète l'avait récité et ce dernier témoignait de la prononciation du Prophète. Son témoignage était vérifié et s'il était validé, le verset était définitivement transcrit.*"[11]

Au fil des siècles, d'incessants débats ont eu lieu autour du Coran et sur son contenu, mais les millions de musulmans, même aujourd'hui, n'ont jamais eu affaire à des versions différentes et il n'existe définitivement qu'un seul Coran.

Ainsi, l'immense œuvre de transcription définitive du Coran à l'époque du calife 'Othmân se fit sans heurts et sans dissensions. Après la compilation définitive, le calife 'Othmân ordonna le rassemblement de toutes les compilations personnelles et de tous les manuscrits coraniques existants, puis il en ordonna la destruction totale. On sait qu'effectivement la plupart des manuscrits furent détruits à ce moment, mais certains ont refusé de rendre le leur et au fil de l'Histoire, certains de ces manuscrits ont parfois réapparus.[12] Pourtant, les deux seules compilations intégrales dont on sait qu'elles n'ont pas été détruites à l'époque sont celle de l'Imâm 'Ali

(quatrième calife), qui demeura dans sa famille et celle de 'Abdollâh. Deux siècles plus tard, le grand libraire et collectionneur persan Ibn Nadim, auteur de la plus ancienne bibliographie du monde musulman, dit avoir vu ce Coran chez Abou Yalâ, un des descendants du Prophète.[13] Quant à la date exacte de cette compilation, les avis des historiens divergent, mais au vu des documents existants, cette compilation a probablement commencé vers la fin de l'an 24 de l'hégire ou au début de l'an 25 et s'est terminée avant l'an 30, soit sur une durée d'environ cinq années.

Cette œuvre du calife 'Othmân est sans conteste l'une des grandes victoires de l'islam. Au fil des siècles, d'incessants débats ont eu lieu autour du Coran et sur son contenu, mais les millions de musulmans, même aujourd'hui, n'ont jamais eu affaire à des versions différentes et il n'existe définitivement qu'un seul Coran.

Les copies du Coran et sa diffusion

Après que la compilation définitive du Livre saint prit fin, des copies en furent faites et envoyées aux quatre coins des territoires islamiques.[14] Cet événement n'a jamais subi le moindre démenti et pendant des siècles, ces copies étaient si prestigieuses qu'elles étaient conservées avec le plus grand soin dans la grande mosquée de la région où elles avaient été envoyées.[15] Mais il existe des dissensions quant au nombre de ces premières copies. Finalement, les historiens, au vu des études faites, sont d'accord sur le fait que ce nombre premier de copies correspond au nombre des "provinces" stratégiques du territoire islamique, c'est-à-dire un total de cinq copies, qui furent chacune envoyées aux gouverneurs de ces provinces: la région de La Mecque, la région de Médine, Koufa, Bassora et la Syrie (Damas).

Très vite, ces cinq copies furent de nouveau copiées et mises à la disposition de tous. Aujourd'hui, il existe une dizaine de très anciennes copies, certaines même datant des deux premiers siècles de l'Hégire, conservées un peu partout dans le monde.[16] Pour conclure, il faut préciser que les millions de copies existantes du Coran aujourd'hui sont toutes basées sur cette compilation finale conduite à l'époque de 'Othmân. ■

---

1. Al-Lawh al-Mahfoûdh ou Tablette préservée est le Livre divin où Dieu a inscrit la destinée de toutes les créatures avant même leur création.
2. "*La nuit d'al-Qadr, le Coran était révélé en une seule fois depuis la Table conservée aux cieux (Al-Lawh al-Mahfoûdh) vers les cieux inférieurs (littéralement le ciel terrestre). Al-Lawh al-Mahfoûdh est évoqué par ailleurs dans le Coran (Sourate al-Bûrûj, les Constellations) et interprété comme l'exemplaire original du Coran, c'est-à-dire celui qui ne peut subir aucune altération*." Faher, Mourad, *Approche critique des représentations de l'Islam contemporain*, Collection Histoire et perspectives méditerranéennes, Editions L'Harmattan, 2003, p. 30.
3. *Le Koran*, traduction de Kazimirski.
4. Râmyâr, Mahmoud, *Târikh-e Qor'ân* (Histoire du Coran), Téhéran, éd. Amir Kabir, 1983. Cite Ibn Sa'ad, *Kitâb al-Tabaghât-el Kabir,* Beyrout 1968, 13 vol.
5. *Ibid.* p.248, Blachère, Régis, *Introduction au Coran,* Paris, 1943, note 26.
6. Sourate Al-'Alaq (L'adhérence) ; 96 : 1-5.
7. Râmyâr, M., *op.cit.,* p. 257.
8. *Ibid.,* p. 306.
9. *Ibid.,* cite Abou-Shâmeh, p. 326.
10. *Ibid.,* p. 425.
11. *Ibid.,* p. 426, cite Abou-Shâmeh, *Masâhef,*60,65, *Mughana',* 7.
12. *Ibid.,* p. 431, cite Noldeke, Theodor, *Die Sammlung des Qurans,* Leipzig, 1919, p. 122.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.* p. 460.
15. *Ibid.*
16. On peut notamment citer la copie conservée au Conseil musulman Académie culturelle ouzbek depuis 1923, qui est si ancienne qu'on pensait qu'elle était l'une des copies originales faites à l'époque du calife 'Othmân, ou la copie offerte par le sultan ottoman à l'empereur Guillaume II à la veille de la Grande Guerre. Il y a également un manuscrit, le codex Parisino-petropolitanus, comportant une soixantaine de feuillets figurant à la Bibliothèque Nationale de France, qui daterait de l'an 34 de l'Hégire. Voir: http://fr.wikipedia.org/wiki/Coran

Bibliographie:

- Râmyâr, Mahmoud, *Târikh-e Qor'ân* (Histoire du Coran), Téhéran, éd. Amir Kabir, 1983.

La traduction en persan du Coran

Djamileh Zia

Il semble que Salman le Perse, le célèbre compagnon iranien du prophète Mohammad, ait traduit en persan la première sourate du Coran à la demande des habitants de la province de Fârs, du vivant du Prophète. Pourtant, la traduction en persan de tous les versets du Coran ne s'est pas faite avant le IVe siècle de l'Hégire. Ce délai de plusieurs siècles a des raisons à la fois sociopolitiques et théologiques. En effet, au cours des trois premiers siècles après la conquête de l'Iran par les musulmans, la langue officielle en Iran était l'arabe; le persan n'y était quasiment plus parlé et était en passe de devenir une langue morte. Le persan moderne est issu d'un dialecte que les nobles du nord-est de l'Iran ont sauvegardé. La première traduction en persan du Coran s'est faite justement dans cette région, au IVe siècle de l'Hégire, sous l'impulsion d'un roi de la dynastie samanide.

Les débats théologiques à propos de la traduction du Coran

Les théologiens musulmans ont eu des avis divergents à propos de la traduction du Coran. Un grand nombre d'entre eux l'ont interdite, considérant qu'il était impératif que les versets soient toujours récités d'une façon rendant perceptible le fait que ce sont des miracles, ce qui n'est possible qu'en arabe. Pour ces théologiens, il est impossible que la traduction transmette toutes les significations des versets; le Coran traduit est donc forcément incomplet et ne devrait pas être utilisé pour guider les êtres humains. Le Coran traduit est une œuvre humaine et perd son caractère de miracle; le Coran traduit est donc en contradiction avec les versets dans lesquels il est mentionné que le Coran est un miracle. Par ailleurs, réciter le Coran en arabe est un acte équivalent à une prière, ce qui n'est pas le cas quand on récite les versets traduits. De plus, le Coran est un facteur essentiel d'unité et de cohésion des musulmans du monde, et sa traduction risque d'être un facteur de dissociation.

Mais depuis les premiers siècles de l'avènement de l'islam, un certain nombre de théologiens musulmans ont considéré qu'il était licite de traduire le Coran, puisque ce message divin est destiné à toute l'humanité, y compris à ceux qui ne parlent pas l'arabe. Ces théologiens se sont appuyés sur quelques versets du Coran, en particulier le verset «*Nous avons rendu le Coran facile à apprendre. Y a-t-il quelqu'un qui réfléchisse?*» qui est répété à quatre reprises dans la sourate LIV, le verset 19 de la sourate VI où il est mentionné «*Dis [à toutes les communautés et à tous les hommes]... ce Coran m'a été révélé pour que je vous avertisse ... [vous] et ceux auxquels il parviendra*» et le verset 4 de la sourate XIV où il est mentionné «*Nous n'avons envoyé de prophète que dans la langue de son peuple afin qu'il leur explique la parole de Dieu d'une façon compréhensible*». Ces théologiens considèrent que guider tous les êtres humains est un devoir; il est donc nécessaire de traduire le Coran pour le faire connaître aux non arabophones, même si la traduction ne peut pas transmettre parfaitement toutes les significations des versets. Ces théologiens ont également des arguments historiques: ils s'appuient sur le fait que le prophète Mohammad a envoyé lui-même des lettres à quelques souverains de pays non arabes pour les inviter à se convertir à l'islam; ces lettres, qui contenaient des

versets du Coran, ont été traduites par les destinataires et le Prophète n'a pas émis d'objection à ce sujet; de même, Salmân le Perse a traduit en persan la sourate Alfâtiha du vivant du Prophète, à la demande des Iraniens habitant la province de Fârs.

La première traduction en persan du Coran

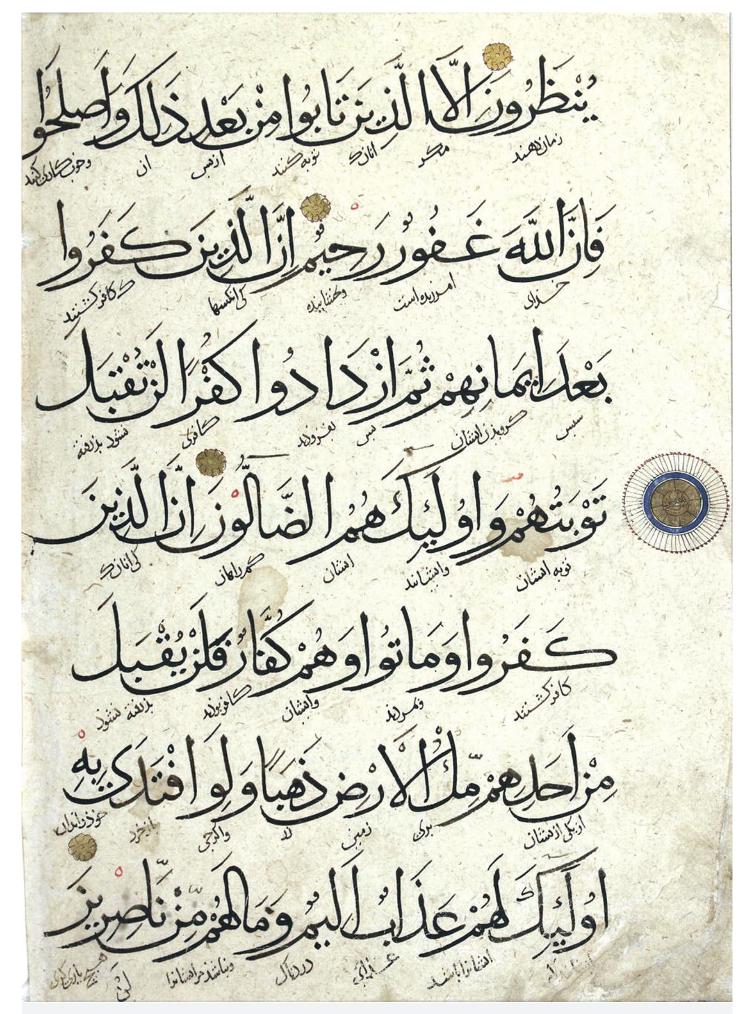
C'est avec les arguments cités plus haut qu'au IVe siècle de l'Hégire, les théologiens musulmans de la Transoxiane consultés par le roi Mansour Samanide (961-976) ont autorisé que les versets du Coran écrits dans l'exégèse du Coran de Mohammad ben Jarir Tabari soient traduits en persan. Mohammad ben Jarir Tabari (839-923) est un historien iranien originaire de la province de Tabarestân; il a écrit plusieurs livres en arabe, dont une exégèse du Coran connue sous le nom de *Tafsir-e Tabari*. Chaque paragraphe de ce livre comprend deux ou trois versets du Coran suivis de la narration d'une histoire coranique ou de commentaires et d'explications à propos des circonstances de la descente des versets.

Selon les historiens, on présenta l'exégèse du Coran de Tabari au roi Mansour en 963. Celui-ci dit qu'il était difficile pour lui de lire ce livre écrit en arabe. Il convoqua les théologiens les plus éminents de la Transoxiane et leur demanda de donner leur avis à propos de la traduction en persan des versets du Coran. Ceux-ci donnèrent un avis favorable, et un groupe de théologiens de la Transoxiane ayant une très bonne connaissance de l'arabe et de l'histoire de l'islam entreprit la traduction du livre. Ce fut la première traduction en persan de tous les versets du Coran. *Tafsir-e Tabari* est l'un des quatre livres les plus anciens écrits en persan moderne.

La traduction en persan du Coran au cours des siècles suivants

La traduction de l'exégèse du Coran de Tabari a été le point de départ d'autres traductions du Coran en persan au cours des siècles suivants. Parmi les traductions les plus célèbres, citons celle de Sourâbâdi (1100), de Râzi (1155), de Jorjâni (XIVe siècle), de Kâshefi (1504), de Kâshâni (1580), de Lâhiji (1677) et de Dehlavi (XVIIIe siècle).

Les premières traductions en persan du Coran étaient faites mot à mot: pour



▲ *Versets 85 à 88 de la sourate Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân) en style* tawqi' *avec la traduction persane en style* naskh, *XIVe siècle*



▲ *Extrait de la sourate Yunûs (Jonas) avec la traduction persane sous le texte original arabe, époque ilkhanide*

ne pas être accusés d'avoir changé la signification des versets, les traducteurs écrivaient les versets du Coran en arabe, et en dessous de chaque mot du verset, ils écrivaient son équivalent en persan en plus petit. Ces traductions négligeaient généralement les différences grammaticales entre le persan et l'arabe, et la traduction ainsi obtenue, bien que très précise, n'était pas très compréhensible pour un persanophone. Les traducteurs du Coran étaient des gens très pieux et considéraient que traduire un verset dans son ensemble risquait d'introduire des déformations dans sa signification. Toutes ces traductions comportaient des ajouts sous forme de commentaires ou d'explications, même minimes; les traducteurs voulaient probablement par ce biais éviter la confrontation avec les théologiens qui s'opposaient à la traduction du Coran, en avançant que ces livres n'étaient pas des traductions du Coran *stricto sensu*. Ce n'est qu'au XXe siècle que des traductions du Coran sans ajout de commentaires ou d'explications ont été publiées.

Les premières traductions en persan du Coran étaient faites mot à mot: pour ne pas être accusés d'avoir changé la signification des versets, les traducteurs écrivaient les versets du Coran en arabe, et en dessous de chaque mot du verset, ils écrivaient son équivalent en persan en plus petit.

La traduction en persan du Coran à l'époque contemporaine

A l'époque contemporaine, les traducteurs iraniens du Coran prennent en compte les règles grammaticales du persan afin de rendre leur traduction compréhensible et facile à lire pour les persanophones. La plupart des traductions contemporaines sont faites phrase par phrase, car cette méthode est considérée

de nos jours comme celle qui comporte le moindre risque d'erreurs. Dans cette méthode, le traducteur privilégie le contenu et le sens des versets, évite le plus possible d'ajouter des commentaires et des explications au texte d'origine, les ajouts nécessaires sont mis entre crochets ou en note de bas de page.

Depuis une vingtaine d'années, l'étude critique des traductions en persan du Coran a pris de l'essor. L'un des domaines de prédilection de ces recherches consiste à analyser le contexte syntaxique des versets en tenant compte du contexte culturel et historique dans lesquels les versets sont descendus, afin de trouver le sens juste des homonymies et des polysémies présentes dans le Coran. Ces recherches ont montré qu'il existait quelques erreurs dans les traductions en persan du Coran publiées jusqu'ici. Tous ces efforts ont pour objectif que les persanophones qui ne parlent pas l'arabe comprennent, de la façon la plus juste possible, le sens des versets du Coran.

A l'époque contemporaine, plus d'une vingtaine de traductions du Coran en persan sans ajout de commentaires et d'interprétations ont été publiées, ainsi qu'une vingtaine de traductions accompagnées de commentaires et d'interprétations. Dans toutes ces publications, les versets en arabe figurent au-dessus des versets traduits ou sur la page d'à côté; la publication de la traduction du Coran dans un livre où ne figurent pas les versets en arabe est interdite en Iran. ■

La plupart des traductions contemporaines ont été faites phrase par phrase, car cette méthode est considérée de nos jours comme celle qui comporte le moindre risque d'erreurs. Dans cette méthode, le traducteur privilégie le contenu et le sens des versets

Sources:

-Ryâhi-Zamin, Zahrâ, *Târikh-e tarjomeh-ye fârsi-ye Ghor'ân-e karim* (L'histoire de la traduction en persan du Coran), revue *Payâm-e jâvidân* (trimestriel spécialisé en recherches sur le Coran), n° 6, pp. 129-142.

-Mahyâr, Mohammad, *Tarjomeh-ye Tafsir-e Tabari, kohantarin tarjomeh-ye Ghor'ân be fârsi* (La traduction de Tafsir-e Tabari, la plus ancienne traduction du Coran en persan), revue Golestan-e Ghor'ân, n° 146, pp. 18-21.

-Najjârpouryân, 'Ali, *Kodâm no' tarjomeh râ entekhâb konim? «Tcheh goftan» tâ «tchegouneh goftan», Barressi-ye ravesh-hâye tarjomeh-ye fârsi-ye Ghor'ân dar dorân-e mo'âsser* (Quelle méthode de traduction choisir ? «Que dire» ou «comment dire», Etude des méthodes de la traduction en persan du Coran à l'époque contemporaine), revue *Roshd* (âmouzesh-e Ghor'ân), n° 26, pp. 11-16.

-Mo'tamedi, Rassoul, *Yeksad-sâl tarjomeh va tafsir-e Ghor'ân-e karim, mo'areffi-ye tarjomeh-hâ va tafâssir fârsi-ye moâsser* (Cent ans de traduction et d'exégèse du Coran, présentation des traductions et des exégèses en persan [du Coran] à l'époque contemporaine), revue *Payâm-e Ghor'ân*, n°3, pp. 43-50.

-Akbarzâdeh, Mehdi, *Gozâreshi az naghd-hâye montasher shodeh bar tarjomeh-hâye fârsi-ye Ghor'ân* (Rapport sur les études critiques publiées des traductions en persan du Coran), revue *Bayanât*, n°46, pp. 112-127.

-Fahimitabâr, Hamid-Rezâ, *Naghd-e vâjegâni-ye tarjomeh-ye Ghor'ân be zabân-e fârsi bar assâs-e bâft* (Etude critique des mots utilisés dans la traduction du Coran en persan en fonction du contexte syntaxique), revue *Pajouhesh-hâye Ghor'âni*, n° 42 et 43, pp. 160-181.

-Delbari, Seyyed Mohammad, *Kalâm-e elâhi khârej az marz-hâye shebhe jazireh-ye Hejâj* (La parole divine en dehors des frontières de la péninsule arabique), revue *Roshd* (âmouzesh-e Ghor'ân), n° 22, pp. 5-13.

-Le Coran traduit en français par G.H. Abolqasemi Fakhri, édité par les Publications Ansâryân, Qom (Iran), 1ère édition printemps 2003.

-L'article sur Salman le Perse, consulté le 30/6/2012 sur wikipedia en persan.

-L'article sur Mohammad ben Jarir Tabari, consulté le 30/6/2012 sur wikipedia en français.

-Le site du Centre de la publication et de la diffusion du Coran de la République Islamique d'Iran (*Markaz-e tab' va nashr-e Ghor'ân-e karim-e Jomhouri-ye Eslâmi-ye Irân*), consulté le 25 juin 2012 à l'adresse http://quran-pc.org.

En ouvrant le Coran… quelques clés de lecture

Amélie Neuve-Eglise

Sans avoir lu elle-même le Coran, toute personne n'a pas manqué, un jour, au travers d'un article de journal ou d'un débat télévisé, de se trouver confrontée à l'un de ses versets. La présence croissante de l'islam dans le débat public après le 11 septembre 2001 et, en France, en conséquence d'enjeux de politique interne, confronte les néophytes à d'abondantes citations de versets dans les médias. Leur traduction n'est pas toujours précise – et parfois franchement déformée -, mais qui plus est, ces versets sont le plus souvent cités de façon *séparée*, sans être mis en parallèle avec d'autres versets, et souvent dans le but non pas de présenter le Coran, mais de l'utiliser pour condamner l'islam et justifier une politique précise à son égard. On fait donc beaucoup parler le Coran en lui faisait dire ce que l'on a décidé de lui faire dire - un tel procédé risquant fort d'aboutir à lui faire dire ce qu'il ne dit pas.

Le Coran est alors utilisé *a posteriori*, à la suite d'une décision intellectuelle ou psychologique: par les médias, en vue de confirmer certains préjugés – que l'islam est violent, opprime la femme, etc. – mais aussi par les musulmans eux-mêmes, pour justifier une idéologie d'intolérance ou au contraire de respect où l'on insiste sur la compatibilité de l'islam avec la démocratie, l'individualisme, la laïcité, etc. Dans tous les cas, le procédé est le même: on part d'une idée préconçue pour faire ensuite une lecture sélective ne retenant que *le* verset ou la partie de verset qui viendrait confirmer une telle idée. Répétées en boucle, ces idées contribuent à la création d'une pensée et d'un inconscient collectifs au sujet du Coran et de l'islam.

Si le Coran se veut un livre de guidance, il prévient lui-même que la lecture qui pourra en être faite en égarera beaucoup: **"Nombreux sont ceux qu'Il égare et nombreux sont ceux qu'Il guide"**[1] (Al-Baqara (La vache); 2:26). Face à ce constat, un "mode d'emploi"[2] général de lecture y est donné: **"Voici un Livre béni: Nous l'avons fait descendre sur toi afin que les hommes *méditent* ses versets, et que *réfléchissent* ceux qui sont doués d'intelligence**." (Sâd; 38:22)[3]; **"Très certainement Nous avons exposé [tout ceci] dans ce Coran afin que [les gens] *réfléchissent*."** (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:41). Le Coran n'invite pas ses lecteurs à le *lire* comme on lirait une simple histoire, mais à *réfléchir* et *méditer* sur ses versets - réflexion sur leurs mots et significations, mais aussi sur le *rapport* entre les versets, la portée de leurs récits…

Cet article a pour but de mettre en relief certaines caractéristiques à la fois du Coran et de la pensée qui pourront permettre à la réflexion de s'exercer sur un terrain plus clair. Toute réflexion féconde s'accompagne de conditions, l'une d'entre elles étant de prendre conscience des préjugés que nous avons au sujet de l'objet de notre réflexion. L'esprit humain a naturellement tendance à appréhender les choses au travers des propres catégories de son esprit et l'idée qu'il s'en est préalablement faite plus ou moins consciemment. Il échoue alors à saisir la spécificité de l'objet et ne fait qu'épaissir la couche de ses propres préjugés. Une réflexion sur le Coran implique donc préalablement de *rendre capable* de laisser l'objet se présenter lui-même sans l'avoir auparavant chargé de mille projections, et de saisir sa nature spécifique.[4] Pour les lecteurs non arabophones, il nécessite parallèlement une prise de conscience de certaines difficultés de compréhension issues à la fois de la

langue, de la culture, de l'histoire, et de sa propre psychologie.

Le but de cet article n'est pas d'arriver à la conclusion selon laquelle il faudrait avoir lu des dizaines de volumes de commentaires et connaître parfaitement l'arabe avant d'ouvrir le Coran, mais plutôt d'attirer l'attention, sur la base d'une phénoménologie à la fois du Livre et du lecteur, sur leur spécificité respective afin de réduire certaines distances et "miroirs déformants" entre le sujet et son objet.

Le Coran comme "rappel"

Le Coran se présente avant tout lui-même comme un *rappel*. Rappel, tout d'abord, du message délivré par l'ensemble des prophètes ayant précédé le prophète Mohammad.[5] Ce rappel est fondé sur l'invitation à n'adorer qu'un Dieu unique: **"Aussi bien avons-Nous mandé à chaque nation un envoyé: "Adorez Dieu, éloignez vous de l'idole."** (sourate Al-Nahl (Les abeilles); 16:36) et, en conséquence, à vivre sa foi dans le cadre d'une religion: **"Il vous a légiféré en matière de religion, ce qu'Il avait enjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, ainsi que ce que Nous avons enjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus: "établissez la religion; et n'en faites pas un sujet de division"."** (sourate Al-Shûrâ (La consultation); 42:13).

S'il est un rappel des révélations précédentes, le Coran est avant tout un rappel adressé *à chaque personne*: rappel de son origine, de sa vérité profonde, et de ce à quoi elle est destinée: **"Et certes Nous avons fait le Coran aisé pour que l'on se rappelle: y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?"** (Al-Qamar (La lune); 54:17[6]). Le lecteur ne doit donc pas d'abord rechercher dans le Coran d'obscurs mystères ésotériques, mais avant tout un rappel du sens de la création et de sa propre existence – ce rappel menant l'homme à une véritable connaissance de lui-même, connaissance inséparable de celle de Dieu qui l'a façonné à Son image[7] et en lui insufflant "son esprit".[8] Ouvrir le Coran implique donc d'avoir à l'esprit cette dimension du "ressouvenir" et de la connaissance de soi qu'il vise à produire chez le lecteur.

L'universalité du Coran

Le Coran n'est donc ni un roman, ni un livre d'histoire, ni un ouvrage scientifique, ni un "mélange de genres", mais un livre à la vocation universelle dont le but est de guider l'homme quelle



▲ *Versets 77 à 80 de la sourate Al-Wâqi'a (L'événement), 56e sourate du Coran*

que soit l'époque à laquelle il vit et la culture à laquelle il appartient. A cette aune, l'ensemble de son contenu, y compris les histoires des prophètes et les événements passés qui y sont rapportés contiennent un message qui s'adresse à chacun.

L'esprit humain a naturellement tendance à appréhender les choses au travers des propres catégories de son esprit et l'idée qu'il s'en est préalablement faite plus ou moins consciemment. Une réflexion sur le Coran implique donc préalablement de *rendre capable* de laisser l'objet se présenter lui-même sans l'avoir auparavant chargé de mille projections, et de saisir sa nature spécifique.

Un verset au sujet de la rencontre entre Moïse et Pharaon ne doit pas être perçu comme un fait du passé n'ayant rien à voir avec le présent, mais doit conduire son lecteur à se demander: que veut-on me dire *personnellement* à moi, *aujourd'hui*, au travers de cette histoire? Lire le Coran implique donc d'avoir un état d'esprit *universalisant*.

Les événements passés qui y sont rapportés ne doivent donc pas être circonscrits à une époque et une culture particulières – par exemple La Mecque et Médine du VIe siècle -, mais être considérés comme autant d'*occasions* d'enseigner des principes spirituels et d'éduquer l'homme. Le verset enjoignant les croyants à ne pas s'adresser au Prophète en haussant la voix invite l'ensemble des croyants à se parler de façon douce et respectueuse[9], l'enseignement de Luqmân à son fils l'incitant à respecter ses parents s'adressent à l'ensemble des croyants[10], tandis que l'histoire de Moïse et de Khezr invite *chaque* croyant à faire preuve d'humilité face à la sagesse cachée des plans et décrets divins.[11] L'ensemble des récits du Coran sont les *supports* d'un enseignement à la portée universelle dans le but d'une réforme de soi. Pour cette raison, *"il faut lire ce texte, non pas comme un livre d'histoires dans lequel on chercherait la trace d'événements du passé, mais comme un livre d'humanité dans lequel l'histoire elle-même n'a de valeur que dans la mesure où elle permet de former l'homme d'aujourd'hui et de demain.*"[12]

Dans ce sens, le récit de la rencontre entre Moïse et Pharaon vient nous enseigner qu'il faut accepter le message des prophètes, que les injustes connaissent une fin funeste, etc. A un niveau de lecture plus profond, Moïse et Pharaon symbolisent deux dimensions présentes en nous: l'une qui tend vers la foi et la soumission à Dieu, l'autre vers la rébellion et l'arrogance. Pharaon n'est que l'incarnation de la voix de notre âme qui nous incite à rejeter la croyance en ce qui n'est pas visible et à nous croire auto-suffisant. Les divers personnages de ces récits incarnent les complexités de l'âme humaine et participent à ce "rappel" passant à la fois par la connaissance et l'éducation de soi.

Lire le Coran ne nécessite pas de connaître en détail l'histoire religieuse et les circonstances de révélation des différents versets, mais de réfléchir en quoi chacun des versets nous concerne aujourd'hui. En s'efforçant d'extraire les vérités intemporelles des événements particuliers, le lecteur saisira le sens profond du Coran et le lira, comme le recommandait le théosophe Sohrawardi, comme s'il n'avait été révélé que pour lui-même.

Associations d'idées, culture et sens des mots

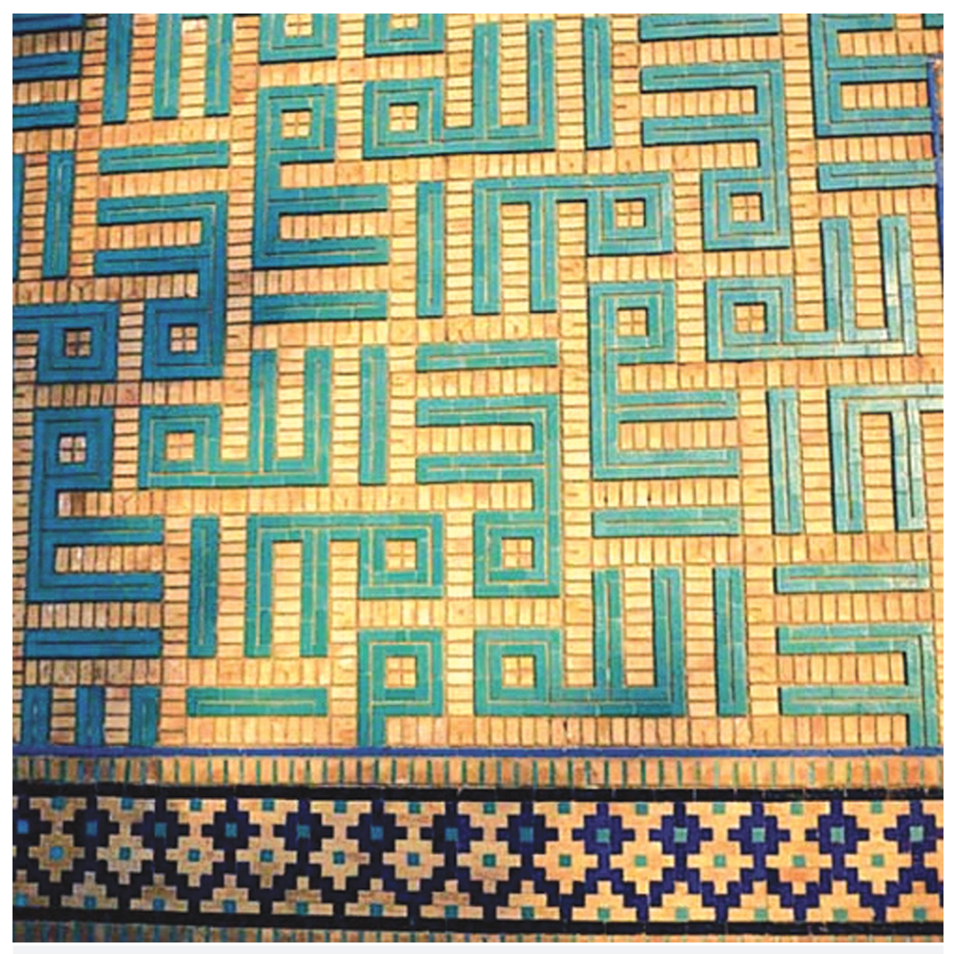
Néanmoins, tout lecteur non arabophone souhaitant lire le Coran doit passer par une traduction.[13] Outre les problématiques particulières liées à la traduction d'un texte sacré en général, et du Coran en particulier[14] - dont la langue arabe et la rhétorique fait partie intégrante du sens et de la puissance du message - , les mots dont le traducteur se sert pour traduire dans une autre langue ne sont pas "neutres" mais au contraire chargés d'un passé et de connotations particulières propres à chaque culture. Ils éveillent dans la conscience du peuple qui les utilisent une multiplicité de significations liées à son histoire ayant façonné ces représentations collectives. Le passé religieux d'une nation pourra ainsi avoir une influence sur la façon de penser et d'appréhender l'idée de religion. En traduisant le mot arabe *dîn* par "religion", le sens sera transmis, mais dans l'esprit d'un Français[15], ce mot pourra éveiller tout un ensemble de représentations: un prêtre, une église, une icône, une croix… mais aussi peut être l'inquisition, des persécutions, un contrôle des consciences... alors que des représentations totalement distinctes viendront à l'esprit d'un musulman ou d'un bouddhiste lorsque l'on traduira ce même mot dans leur langue.

Il n'est pas ici question de défendre l'idée d'un relativisme linguistique sur la base duquel chaque mot prendrait un *sens* différent dans chaque culture, ce qui rendrait toute communication impossible, mais plutôt de souligner l'existence de certaines *connotations* et *associations d'idées* qui font automatiquement naître un mot dans l'esprit d'une personne lorsqu'on le prononce et qui constituent un filtre à travers lequel elle comprendra cette idée. Une lecture du Coran doit donc s'accompagner d'une prise de conscience de l'existence de ces faisceaux de représentations – positives ou négatives – issues de l'inconscient collectif, des médias, ou d'un vécu personnel à propos de l'islam qui habitent son esprit et sont susceptibles de biaiser sa réflexion.

Prenons le mot arabe *kâfir*, qui revient régulièrement dans le Coran et est souvent traduit par le terme "infidèle" ou "mécréant": pour un Français, ces termes auront tendance à susciter en lui des représentations très chargées négativement telle que l'inquisition, l'apostasie, la torture, etc., autant de représentations issues de sa propre histoire, celle de la chrétienté médiévale, qui a contribué à charger certaines expressions religieuses de connotations qu'elles n'ont pas dans un autre contexte. S'il n'a pas conscience de ces préjugés, ces mots auront tendance à produire un sentiment de rejet chez le lecteur et à "étouffer" le concept sous un ensemble de significations qui n'ont rien à voir avec l'idée originelle qu'il souhaite transmettre et son sens précis dans le texte coranique.

Une lecture du Coran doit s'accompagner d'une prise de conscience de l'existence de ces faisceaux de représentations – positives ou négatives – issues de l'inconscient collectif, des médias, ou d'un vécu personnel à propos de l'islam qui habitent son esprit et sont susceptibles de biaiser sa réflexion.

Si le terme de mécréant évoque des événements à connotation *politique* et *extérieure* dans une conscience occidentale, il exprime dans le Coran un *état psychologique intérieur*: le terme de *kâfir* désigne originellement les



▲ *Calligraphie du nom Allah dans une mosquée d'Iran*

agriculteurs qui sèment la semence dans la terre. Par extension, *kâfir* fait référence à toute personne qui enfouit la semence de la foi et refuse de reconnaître la vérité et l'essence réelle de son propre être. C'est donc avant tout une affaire entre l'homme et lui-même.

Cette idée ne peut se comprendre que si elle est mise en rapport avec l'anthropologie coranique selon laquelle dans la prééternité, Dieu s'est révélé à l'homme comme étant son Créateur, imprimant ainsi la foi dans sa nature originelle: **"Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner sur eux-mêmes: "Ne suis-Je pas votre Seigneur?" Ils répondirent: "Mais si, nous en témoignons..." - afin que vous ne disiez point, au Jour de la Résurrection: "Vraiment, nous n'y avons pas fait attention"."** (Al-A'raf; 7:172).

Selon le Coran, l'homme porte en lui "l'esprit de Dieu"[16] et sait en son être le plus intime qu'il est lié à un Créateur. Sur cette base, être *kâfir* désigne non pas un anathème dogmatique disqualifiant quelqu'un sur le plan religieux et social, mais la réalité intime et psychologique de tout être qui "se voile la face" et refuse de reconnaître la vérité qu'il détient en lui.

De même, le terme de *fisq,* souvent

traduit en français par "perversité", et *fâsiq* par "pervers", éveille tout un lot d'idées négatives dans l'esprit du lecteur, dont l'idée de pervers sexuel à laquelle ce mot est souvent associé. Or, la racine du mot *fisq* en arabe a un sens bien distinct de ces connotations, qui s'enracine dans la vision de l'homme que nous venons d'évoquer: *fisq* désigne originellement la sortie du noyau de l'intérieur de la datte fraîche. Par extension, il fait référence à toute personne qui se déprend du vêtement de l'obéissance à Dieu et quitte la voie de son propre perfectionnement. Tout comme en sortant de la date, le noyau s'éloigne de son enveloppe sucrée et de ce qui fait sa valeur, de par leurs actes, les *fâsiq* gâchent et jettent loin d'eux ce qui fait la valeur de leur être.

Certains mots arabes non traduits sont loin d'échapper à ce problème: retranscris tels quels en français, ils sont associés à tout un faisceau de concepts et d'idées propres au contexte culturel d'un pays ou à l'idéologie du moment, qui les étouffent et empêchent de saisir leur signification originale "dans le texte". Le mot *sharia* en est un exemple typique: à peine lu ou prononcé, des images de religieux barbus sévères, de femmes voilées maltraitées, de châtiments corporels, d'absence de liberté sous toutes ses formes… ont tendance à venir à l'esprit. Or, en arabe, *sharia* vient du verbe *shara'a* dont l'étymologie signifie le fait d'avoir accès à l'eau, à une source. Dans la langue commune, *sharî'a* désigne un chemin conduisant à une rivière - *shâri'* ayant ensuite pris le sens général de "rue" en arabe. Par extension et employé dans un contexte religieux, *sharia* désigne également la route éclairée qui mène à la source symbolisant la foi et la vie. Elle est donc, pour celui qui l'emprunte, le chemin sûr et exempt de danger vers la félicité. L'eau étant un moyen de purification, la *sharia* désigne également la religion et ses préceptes spirituels dans le but de purifier à la fois le corps et l'esprit du croyant, et de le préparer ainsi à sa rencontre avec Dieu. Chemin, eau, vie, sécurité… nous sommes donc bien loin des connotations évoquées plus haut. Pour le Coran et pour le musulman, la *sharia*, et donc les règles édictées par Dieu, ne sont pas une violence insupportable faite à la liberté individuelle, mais un moyen d'avancer et de se réaliser spirituellement.

> En arabe, *sharia* vient du verbe *shara'a* dont l'étymologie signifie le fait d'avoir accès à l'eau, à une source. Dans la langue commune, *sharî'a* désigne un chemin conduisant à une rivière. Par extension et employé dans un contexte religieux, *sharia* désigne également la route éclairée qui mène à la source symbolisant la foi et la vie.

Comprendre la signification originale des mots implique donc aussi de prendre en compte la vision du monde et de le l'homme proposée par le Coran, et de ne pas l'évaluer à l'aune des critères de l'humanisme, de l'individualisme et du libéralisme. Juger ce qui dépasse l'horizon de ce monde à l'aune de pensées qui ne dépassent pas le cadre du monde matériel n'aboutit qu'à manquer totalement son objet et à le réduire à ce qu'il n'est pas.

Ce problème de réduction se retrouve également au niveau de la signification de certains mots arabes transposés tels quels dans des langues étrangères. Ainsi, l'usage usuel du terme *jihâd* le confine exclusivement à signifier un combat extérieur. Or, la dimension la plus

importante du *jihâd*, dont la racine *j-h-d* exprime l'idée de déployer un effort, est le combat du croyant contre ses propres passions intérieures, sa colère, sa jalousie, son avarice… Si cette autre dimension – la plus importante – du *jihâd* a été évoquée par le prophète Mohammad, elle est également présente dans le Coran: **"Et luttez (*jâhidou*) pour Dieu avec tout l'effort qu'Il mérite. [...]. Accomplissez donc la prière (*salât*), acquittez-vous de l'aumône (*zakât*) et attachez-vous fortement à Dieu."** (Al-Hajj (Le pèlerinage); 22:78) La "lutte" et le "combat" évoqués ici ne sont pas la guerre mais l'effort dans la religion, dans l'adoration, contre sa propre avarice en donnant une partie de ses biens en aumône, etc. Un autre exemple est celui du terme même d'*islâm* que l'on réduit souvent à un mot signifiant une simple "soumission", elle-même associée avec les idées négatives de passivité, de contrainte, etc. Or, *islâm* est un dérivé de la racine *s-l-m* qui contient les idées de paix, de sauvegarde et de protection. Le mot implique donc l'idée d'une démarche active et responsable de "remise confiante de soi à Dieu"[17], ou encore d' "adhésion consciente et active à la paix (*salâm*) de Dieu"[18];– bien loin de l'idée de soumission écrasante et passive qu'on lui attribue souvent.

▲ *Coran d'Arghoum Shâh, page de fontispice, Egypte*

Par conséquent, outre le problème de la *projection de représentations* issue de la "valeur" distincte d'un mot lorsqu'il est traduit dans une autre langue, la traduction conduit également à *effacer* les sens multiples et connotations associées cette fois au mot originel arabe et à sa racine. Les exemples sont très nombreux, mais nous nous contenterons d'en évoquer deux autres. *Al-Rahmân* et *al-Rahîm* désignent deux attributs de Dieu abondamment cités dans le Coran exprimant l'idée, chacun avec une nuance particulière, que Dieu est miséricordieux. Ces termes sont dérivés de la racine *r-h-m* d'où est également issu le mot *rahim* désignant la matrice, le lieu où l'enfant se développe dans le ventre de sa mère et où se crée entre eux un lien profond.[19] Formé à partir de la racine *r-h-m*, le mot arabe miséricordieux comprend donc l'idée d'un lien de création et d'amour similaire à celui qui unit un père à ses enfants, de protection bienveillante et maternelle,

etc. Cette richesse de significations associées disparaît totalement dans une traduction, et appauvrit l'image de Dieu sous-entendue par ces termes et leurs racines. Le mot même d'Allah désignant Dieu est la contraction de *al-ilâh* qui signifie "*le* Dieu", "*la* Divinité", c'est-à-dire *la seule et unique qui existe*. Le mot même de Allah sous-entend l'unicité divine, idée que l'on ne retrouve pas dans le mot "Dieu". Cependant, si l'on emploie ce terme tel quel dans une autre langue, il risque d'être compris par certains comme désignant exclusivement le "dieu des musulmans" et de mener à un contresens plus grave.

La première étape d'une réflexion sur le Coran doit donc s'accompagner d'humilité et d'un effort de compréhension des mots dans le cadre de la vision du monde au sein de laquelle ils prennent tout leur sens. Pour ce faire, point n'est forcément besoin d'étudier la langue arabe et ses racines dans leur détail, mais de mettre de côté ses préjugés pour tenter de saisir l'esprit du message du Coran.

Comprendre et interpréter le Coran par le Coran

Si le fait de couper les mots de la vision d'ensemble dans lequel ils s'inscrivent empêche de saisir leur sens, la même logique s'applique également aux versets: le Coran n'est pas une énumération de versets sans rapport les uns avec les autres, mais un tout harmonieux. Chaque verset peut et doit donc être compris et éclairé par les autres.

De nombreuses méthodes de compréhension et de commentaire du Coran ont été proposées au cours des siècles, dont le point commun était de l'évaluer à partir d'éléments et de théories *extérieures*: théories scientifiques, philosophiques, linguistiques, mais aussi paroles supposément attribuées au prophète Mohammad, aux Imâms… Néanmoins, ces méthodes comportent le biais d'évaluer le Coran à partir de ce qui lui est étranger. En établissant des critères d'évaluation de façon libre, elles sont donc susceptibles de le "réduire" à une dimension qui n'est pas la sienne et de lui faire dire à peu près ce qu'elles veulent. Ainsi, un sociologue étudiant le Coran et la religion en général aura tendance à le réduire à un simple phénomène social et manquera totalement la spécificité de son objet.

Le Coran n'est pas une énumération de versets sans rapport les uns avec les autres, mais un tout harmonieux. Chaque verset peut et doit donc être compris et éclairé par les autres.

La méthode d'interprétation du Coran par le Coran, qui a été recommandée par le Prophète et les douze Imâms[20] eux-mêmes, et selon laquelle chaque verset et passage permet de venir éclairer et confirmer le sens des autres, a l'avantage de mettre en relief le regard du Coran sur lui-même, et non selon le point de vue d'une école ou théorie particulière. Cette méthode permet également de laisser le moins de place possible à la subjectivité qui a libre cours lorsqu'elle réfléchit sur un verset de façon isolée, ou aux interprétations idéologisées basées sur des lectures sélectives.

En outre, le Coran se définit lui-même comme un "**éclaircissement de toute chose**" (Al-Nahl (Les abeilles); 16:89). Si un livre peut éclairer toute chose, il peut donc logiquement s'expliquer lui-même et fournir les principes de sa propre compréhension. Sur cette base, chaque verset coranique existe en rapport avec

celui qui le précède et celui qui le suit, et aussi en rapport avec l'ensemble des autres versets.[21] Trouver et essayer de comprendre ces liens est un aspect central de toute réflexion au sujet du Coran.

Un exemple d'interprétation du Coran par le Coran[22]

Le Coran présente Dieu comme "**le Créateur de toute chose**" (Al-Zumar (Les groupes); 39:42). Selon un autre verset, "**Il a bien fait tout ce qu'Il a créé**" (Al-Sajda (La prosternation); 32:7). En croisant ce verset avec le précédent, nous en déduisons que la création va de pair avec la beauté. Néanmoins, d'autres versets du Coran évoquent l'existence du mal et du laid. Sur la base des versets précédents, nous comprenons que le mal n'est pas *créé* et que son existence n'est que *relative*. A titre d'exemple, le serpent est nuisible *par rapport* à l'homme, mais non de façon absolue. De même, certains actes laids sont issus de l'homme comme être libre, et non le résultat d'une création divine. Sur cette base, le Coran invite à considérer l'ensemble de la création comme belle et harmonieuse *en soi*, et enveloppée de bonté: **"Ma miséricorde embrasse toute chose."** (7:156). Il vise à faire sortir l'homme de l'étroitesse de ses considérations et à lui donner une vision plus profonde du monde dont chaque aspect et une manifestation de la beauté divine créatrice: **"Dieu! Il n'y a de dieu que Lui! Les noms les plus beaux lui appartiennent."** (Tâ-Hâ; 20:8); **"Il n'y a rien dont les réserves ne soient pas auprès de Nous; Nous ne les faisons descendre que d'après une mesure déterminée."** (Al-Hijr; 15:21). Lorsqu'il prend conscience que tout ce qui existe est une manifestation de la Beauté divine, l'homme contemple le monde avec un autre regard, sa foi augmente ainsi que son Amour pour la Source de cette beauté: **"Les croyants sont les plus zélés dans l'amour de Dieu"**[23] (Al-Baqara (La vache); 2:160). En dressant un tableau de la création basé sur l'omniprésence de la Bonté et Miséricorde divine, le Coran vise à donner un autre *regard* et à produire un *bouleversement intérieur* rappelant l'homme à la réalité profonde de ce monde et de son propre être.

Si le Coran doit se comprendre par le Coran, cette "compréhension" comporte elle-même différents degrés; le message du Coran ne doit donc pas être réduit à son sens apparent.

Ne pas restreindre le Coran à son sens littéral: la dimension exotérique et ésotérique du Coran

Si le Coran doit se comprendre par le Coran, cette "compréhension" comporte elle-même différents degrés; le message du Coran ne doit donc pas être réduit à son sens apparent. Cette idée y est exprimée par le terme de *ta'wîl*, qui s'oppose à *tanzîl*. *Ta'wîl* est issue de la racine *awwala*, évoquant l'idée de reconduire une chose à son origine (*awwal* signifie premier), tandis que *tanzîl* exprime l'idée de descente, de révélation d'une chose. Le *ta'wîl* désigne donc la signification originelle, spirituelle et ésotérique d'un verset par opposition au *tanzîl*, son sens littéral et évident. Nous le retrouvons dans plusieurs versets, dont celui-ci: **"Ils ont traité de mensonge ce qu'ils ne comprennent pas et ce dont le *ta'wîl* ne leur est pas parvenu."** (Yunûs (Jonas); 10:39). *Ta'wîl* et *tanzîl* ne sont cependant pas deux réalités opposées, mais constitue un tout qui se complète: *Ta'wîl* ne signifie pas *contraire aux apparences*, mais plutôt un *approfondissement* de l'apparent.[24]



▲ *Al-Fâtiha, la première sourate du Coran*

Comprendre le sens profond d'un verset n'aboutit donc pas à mettre de côté le sens apparent. Ce fait s'ancre dans une réalité ontologique selon laquelle le Coran lui-même a son origine et son archétype original dans la "Mère du Livre" (*umm al-kitâb*), dont le Livre que nous lisons n'est que la manifestation au niveau de l'existence terrestre: **"Nous en avons fait un Coran arabe afin que vous raisonniez. Il est auprès de Nous, dans l'écriture-Mère (l'original du ciel), sublime et rempli de sagesse."** (Al-Zukhruf (L'ornement); 43:3-4).

De l'exotérique à l'ésotérique d'un verset

Le sens apparent du "**Adorez Dieu, ne lui associez rien!**" (Al-Nisâ' (Les femmes); 4:36) est qu'il ne faut pas donner d'associé à Dieu en adorant les idoles, comme l'évoque cet autre verset: "**Evitez la souillure des idoles**" (Al-Hajj (Le pèlerinage); 22:30). En réfléchissant au sens profond de l'adoration, nous comprenons qu' "adorer" n'est pas seulement un acte extérieur consistant, par exemple, à se prosterner devant une statue, mais avant tout un *état intérieur* conduisant à se soumettre à l'objet ou la personne adorée, et à lui obéir. En opérant un retour sur soi, nous réalisons que si nous ne sommes pas en apparence polythéistes, nous passons en revanche notre temps à nous soumettre à nos envies, nos désirs… qui deviennent autant d' "idoles intérieures" nous éloignant de Dieu: "**N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité?**" (Al-Jâthiya (L'agenouillée); 45:23). En revenant sur le premier verset, nous passons d'un sens apparent - l'interdiction d'adorer un autre dieu que Dieu -, à un sens plus profond qui implique de n'obéir et de ne prêter attention qu'à Dieu, et à ne plus se soumettre à ses mille penchants

et désirs. Ce verset comprend donc tout un programme de vie spirituelle, consistant à ne pas se laisser distraire par ce qui est passager et à s'efforcer de concentrer toute son attention sur son Créateur – cette adoration et ce rappel de Dieu étant lui-même au service du croyant, en lui permettant de réaliser son essence profonde: **"Le rappel profite aux croyants."** (Al-Zâriyât (Qui éparpillent); 51:55); **"Ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu; [Dieu] leur a fait alors oublier leur propres personnes."** (Al-Hashr (L'exode); 59:19), car l'âme de l'homme est issue de l'esprit de Dieu qui est **"plus près de lui que sa veine jugulaire"** (Qâf; 50:16). Oublier Dieu implique donc automatiquement d'oublier ce qui constitue la vérité profonde de son être. Nous comprenons donc ici le sens profond et le *pourquoi* de l'adoration. Dans cet exemple, nous voyons que le sens caché du verset ne vient en aucun cas remettre en cause sa signification apparente: ne pas penser à un autre que Dieu n'invalide pas le fait qu'il ne faille pas se prosterner devant des statuettes de pierre; il constitue juste un niveau plus profond de monothéisme, réalité qui se manifeste selon différents degrés, de l'apparent au plus caché.

Ta'wîl et *tanzîl* ne sont cependant pas deux réalités opposées, mais constitue un tout qui se complète: *Ta'wîl* ne signifie pas *contraire aux apparences*, mais plutôt un *approfondissement* de l'apparent.

Ce genre de raisonnement, allant d'un sens apparent à un sens de plus en plus profond débouchant sur l'unicité divine et l'expression d'un lien étroit unissant l'homme à Dieu, peut être appliqué à l'ensemble du Coran.

Une question pourrait maintenant se poser: pourquoi le Coran s'exprime-t-il de façon à la fois exotérique et ésotérique? Un début de réponse repose sur le fait que la base de la vie humaine est matérielle. Cette matière est non seulement la réalité la plus évidente perçue par l'homme, mais lui permet également de (sur)vivre. En conséquence, la matière constitue le socle à partir duquel il créé des mots et concepts. Lorsqu'il veut se représenter des idées immatérielles comme l'amitié, le courage, etc., il a donc tendance à s'appuyer sur des concepts matériels: l'amitié est comparée à une attraction magnétique ou à des "atomes crochus", la passion à une fusion, la sérénité à une mer calme, etc.

S'adressant à tous, la révélation coranique prend en compte la diversité des intellects humains: certains peuvent difficilement s'élever au-delà de la représentation des choses matérielles, alors que d'autres ont de hautes capacités d'abstraction. Le Coran s'exprime de telle façon qu'il pourra véritablement "parler" à chacun: **"Il fait descendre une eau du ciel. Elle coule dans les vallées à la mesure de leur capacité."** (Al-Ra'd (Le tonnerre); 13:18). Il repose sur une force d'expression extraordinaire capable d'énoncer les vérités spirituelles les plus hautes au travers d'un langage simple issu du monde sensible, et dont la signification pourra être approfondie par degrés. Le spirituel est donc ici dans le cœur du sensible, comme le fruit à l'intérieur d'une écorce.[25]

Même les versets en apparence les plus simples contiennent également différents niveaux de signification. Le sens apparent du verset **"Que l'homme considère donc sa nourriture"** ('Abasa (Il s'est renfrogné); 80:24) concerne la nourriture du corps: l'homme se doit de

faire attention à ce qu'il mange - pour préserver sa santé et, d'un point de vue religieux, en ne consommant pas ce qui est illicite. Mais l'homme, qui est le sujet du verset, n'est pas qu'un corps: il a également un esprit. Et tout comme la bonne croissance du corps dépend d'une nourriture saine, il en va de même pour l'âme. Selon un autre niveau de signification, chaque être humain doit également accorder de l'importance à la façon dont il nourrit sa pensée: certaines idées la rendent fécondes et la font grandir, tandis que d'autres peuvent agir comme de véritables poisons et la rendre malade. Le Coran incite donc l'homme à penser tout autant à la nourriture de son corps qu'à celle de son esprit: à ne pas regarder n'importe quoi, choisir des lectures qui développent sa capacité de réflexion et l'élèvent spirituellement, etc. Nous voyons encore ici que le second ne vient pas remettre en cause et invalider le sens apparent. Lire le Coran implique donc de garder à l'esprit l'existence de cette pluralité verticale de sens, et la possibilité constante d'y découvrir de nouvelles significations.

Les versets clairs et les versets ambigus du Coran

Les versets du Coran ont été "**confirmés, puis expliqués de la part d'un Sage parfaitement informé**" (Hûd; 11:1). Ils sont donc fermement établis et inaltérables. Cependant, **"on y trouve des versets clairs (*muhkâmât*) – la Mère du Livre – et d'autres ambigus (*mutashâbihât*)"** (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:7). Du point de vue de leur signification, l'ensemble des versets ne doit donc pas être mis sur le même plan: certains ont un contenu susceptible de se voir attribuer différentes significations, et pouvant donc prêter à une certaine confusion. Néanmoins, sur la base de l'interprétation du Coran par le Coran, la signification des versets ambigus peut être éclaircie à l'aide des versets exempts de toute équivoque.[26] Par exemple, des versets comme **"Quand ton Seigneur viendra"** (Al-Fajr (L'aube); 89:22) ou **"Le Miséricordieux se tient sur le Trône"** (Tâ-Hâ; 20:5) peuvent prêter à une certaine confusion: ils semblent évoquer que Dieu serait un être matériel situé dans l'espace. L'ambigüité est levée lorsque l'on rapporte ces versets à un verset qui en est totalement exempt: **"Rien n'est semblable à Lui"** (Al-Shûrâ (La consultation); 42:11). Sur cette base, nous comprenons que Dieu ne doit pas être envisagé selon un schéma anthropomorphique, et qu'il ne fait pas restreindre le sens de "venir" et "se tenir" à une signification purement matérielle.[27]

> Le Coran repose sur une force d'expression extraordinaire capable d'énoncer les vérités spirituelles les plus hautes au travers d'un langage simple issu du monde sensible, et dont la signification pourra être approfondie par degrés. Le spirituel est donc ici dans le cœur du sensible, comme le fruit à l'intérieur d'une écorce.

La suite du verset au sujet de l'existence des versets clairs et ambigus prévient: **"Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est ambigu, car ils recherchent la discorde et ils sont avides d'interprétations."** (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:7). Il est donc nécessaire de ne pas se focaliser sur un verset pris séparément et de confronter les versets les uns aux autres pour en comprendre la signification profonde - car ce sont ces lectures partielles et

superficielles qui pourront donner naissance aux pires clichés et à des Ben Laden…

Les "contradictions" du Coran

Le lecteur est donc constamment inviter à méditer sur le Coran, et à ne pas s'arrêter trop vite sur des versets qui sont en apparence contradictoires. Le but du Coran est d'expliciter certains sujets très complexes comme celui de la nature de Dieu et de ses attributs, la relation entre Dieu et les hommes, la liberté des hommes face à la toute puissance de Dieu… Tout lecteur doit donc garder à l'esprit la subtilité de ce texte et se donner du temps pour y réfléchir: **"Ne méditent-ils donc pas sur le Coran? S'il provenait d'un autre que Dieu, ils y trouveraient certes maintes contradictions!"** (Al-Nisâ' (Les femmes); 4:82). Ce verset établit un lien clair entre l'idée d'*absence de contradiction* et de *méditation*.

Le but du Coran est d'expliciter certains sujets très complexes comme celui de la nature de Dieu et de ses attributs, la relation entre Dieu et les hommes, la liberté des hommes face à la toute puissance de Dieu… Tout lecteur doit donc garder à l'esprit la subtilité de ce texte et se donner du temps pour y réfléchir.

Il n'est pas rare d'entendre des "spécialistes" du Coran en relever les "contradictions". Cependant, il est fort probable que lorsque ces mêmes chercheurs commentent Kant ou Wittgenstein et y trouvent des "contradictions", ils s'empressent d'affirmer qu'elles ne sont qu'apparentes, que ces paroles ont un rapport dialectique, se situent à des degrés différents… tout en ajoutant qu'il ne faut pas lire ces ouvrages de façon superficielle, qu'ils ont un sens profond, etc. Pourquoi s'empresser de faire une lecture superficielle partant du présupposé que tout n'a qu'un seul niveau d'interprétation, et crier à la contradiction lorsqu'il s'agit du Coran?

Un Dieu à la fois transcendant et proche, une "contradiction" du Coran?

De nombreux versets affirment à la fois la ressemblance de Dieu avec Ses créatures (Dieu voit, entend, Il est généreux, miséricordieux… autant d'attributs pouvant être conférés aux hommes), **"C'est Lui l'Audient, le Clairvoyant."** (Al-Ghâfir (Le pardonneur); 40:56); tout en insistant ailleurs sur Sa transcendance absolue le situant au-delà de toute ressemblance avec Sa créature: **"Rien n'est semblable à Lui"** (Al-Shûrâ (La consultation); 42:11); **"Les regards ne peuvent L'atteindre."** (Al-An'âm (Les bestiaux); 6:103).

En réalité, cette complexité touche à l'essence même de Dieu qui englobe tout ce qui est: **"C'est Lui le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché"** (Al-Hadid (Le fer); 57:3)[28]. Ce verset, qui place des adjectifs contradictoires *les uns à côté des autres*, est en soi une invitation à la méditation. Si l'on veut accuser le Coran d'être chargé de contradictions, alors ce verset en est le meilleur exemple: l'apparent et le caché sont deux contradictoires, comment Dieu pourrait-Il être les deux à la fois?

En réalité, deux aspects de Dieu doivent être distingués: Son essence, qui est indescriptible et au-delà de toute atteinte, et Son aspect manifesté, qui est accessible et auquel chaque créature "ressemble" selon un degré particulier. Selon cet aspect, tout comme il n'est pas possible qu'un enfant n'ait aucune



▲ *Calligraphie de la sourate Al-Rahmân (Le Tout-Miséricordieux), 55e sourate du Coran*

ressemblance avec ses parents, il est également impossible que Ses créatures soient totalement différentes et n'aient aucun rapport avec Lui. Le Coran qualifie lui-même toute créature de "signe" (*aya*) et l'envisage comme une manifestation des divers attributs et perfections de son Créateur.

Si Dieu demeurait indescriptible et ne ressemblait à rien de ce que l'homme connaît, l'adoration de Dieu par l'homme ne pourrait avoir de base concrète. En même temps, un Dieu qui n'est qu'une créature parmi les autres et à les mêmes défauts n'est pas digne d'être adorée et ne peut être Dieu. En Le présentant à la fois comme Premier et Dernier, Apparent et Caché, le Coran souligne qu'il ne faut pas imaginer Dieu comme étant une réalité n'ayant qu'un aspect unique. Il concentre donc ces deux aspects, sans qu'il y ait la moindre contradiction.[29] Le Coran vise ainsi à donner à l'homme une vision la plus parfaite possible de Dieu et à le préserver de toute représentation superficielle. Nous avons donc ici une expression très profonde du *tawhîd*, du dogme de l'unicité divine au fondement de l'islam.

La structure du Coran

Après avoir essentiellement abordé des questions de fond, nous abordons un dernier point sur la forme du Coran: il est fort possible qu'en le lisant, le lecteur ressente une impression de désordre et d'incohérence: les sourates n'ont pas de lien apparent entre elles tandis qu'au sein d'une même sourate, une histoire commence, pour être coupée puis reprise plus tard, des versets sont répétés… Là encore, il importe de ne pas évaluer la structure du Coran par rapport au "modèle" de la Bible par exemple, dont les différentes parties racontent une histoire de façon linéaire, ou encore sur celui des structures de pensée cartésiennes fondées sur une introduction, un développement et une conclusion ordonnés. Il n'existe pas qu'une seule forme et façon de s'exprimer… Lire le Coran implique de prendre conscience de sa logique formelle propre fondée sur une "rhétorique sémitique" elle-même basée sur une symétrie de structure conférant à l'ensemble textuel cohérence et subtilité, selon une composition complexe.[30] Le principe du Coran n'est

donc pas la linéarité des thèmes, mais plutôt leur éclatement au sein des différentes sourates, qu'il faut s'efforcer de lier et de recroiser selon la méthode de l'interprétation du Coran par le Coran. Ainsi, "*il ne faut pas s'étonner de le trouver comme "éclaté": le Coran n'est pas un "cours d'humanité en dix leçons", mais une "pluie d'étoiles" tombant du ciel comme autant d'éclats de lumière à recevoir, à méditer, à comprendre et à mettre en œuvre*."[31] Les répétitions du Coran répondent aussi à un principe pédagogique particulier: celui d'enseigner et d'enraciner certains principes clés. Or, tout apprentissage efficace passe par la répétition – surtout lorsqu'il s'agit d'inculquer non pas des principes théoriques, mais de construire de véritables êtres humains. La structure du Coran s'explique donc également de par son but didactique, qui est d'éduquer et de former chaque homme.

En résumé, "*le Coran forme un tout et ce n'est qu'en le prenant ainsi, en le lisant et en le répétant, en l'entendant et en le méditant, que chaque partie, peu à peu, résonne à l'unisson des autres, s'éclairant mutuellement, se soutenant, se complétant, se répondant l'une à l'autre pour finalement constituer cet édifice inébranlable et harmonieux destiné à conduire l'homme, en tant qu'individu et comme société, vers son accomplissement.*"[32] ■

---

1. Ce verset fait référence aux exemples et paraboles cités dans le Coran.
2. Toute chose à un "mode d'emploi" que l'on se doit de lire afin de l'utiliser comme il se doit pour en retirer les bénéfices escomptés. Si nous lisons avec attention le mode d'emploi de notre ordinateur avant de l'utiliser, ou de notre micro-ondes avant de l'allumer, pourquoi nous précipiterions-nous donc sur un Livre se présentant comme sacré, en prétendant que nous pouvons le comprendre sans introduction et "mode d'emploi"? A la différence qu'ici, le mode d'emploi n'est pas séparé mais est contenu dans le livre lui-même.
3. Parmi des dizaines d'autres versets allant dans ce sens, voir également la sourate Mohammad; 47:24 et la sourate Al-Mû'minûn (Les croyants); 23:68.
4. Le présupposé ici étant que la personne ouvrant le Coran, croyante ou non, musulmane ou non musulmane, ait le désir de comprendre le Livre tel qu'il se présente lui-même.
5. Dès le début du Coran, il est évoqué que ce Livre s'adresse aux "pieux", dont l'une des caractéristiques est de croire non seulement en cette révélation, mais également à reconnaître l'authenticité de ce qui a été révélé auparavant (2:4).
6. Ce même verset est répété à trois autres reprises dans la même sourate, aux versets 22, 32 et 40.
7. Il ne s'agit bien évidemment pas ici d'une image physique, mais plutôt des attributs divins présents à l'état de potentialité en l'homme.
8. Cet aspect, qui concerne le statut de l'homme dans le Coran, sera l'objet d'un prochain article.
9. Al-Hujurât (Les appartements); 49:2.
10. Voir le début de la sourate Luqmân (31e sourate du Corna).
11. Voir la sourate Al-Kahf (La caverne); 18:60-82.
12. Bonaud, Christian, "Y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?", partie 1/2, disponible sur le site http://quran.al-shia.org/fr.
13. Comme nous le verrons, les problématiques développées ici peuvent également concerner les arabophones qui ne sont pas forcément conscient du sens des racines des mots formant leur langue – inversement, combien de Français sont conscient de la signification des racines qui composent les mots qu'ils utilisent quotidiennement, et de leur sens premier?
14. A ce sujet, voir l'article de Djamileh Zia dans ce même numéro.
15. Notre étude se base ici sur l'exemple d'une traduction en français, mais la même logique peut être appliquée à une traduction dans n'importe quelle autre langue; seules les représentations que chaque terme évoque étant susceptibles de connaître d'importantes variations d'une culture à l'autre.
16. La création de l'homme s'est ainsi réalisée sur la base de terre et d'un esprit insufflé en lui, esprit issu directement de Dieu: "*Dès que Je l'aurai harmonieusement formé et lui aurait insufflé Mon souffle de vie (*min rûhi*)…*" (Al-Hijr; 15:29) voir également 38:72. Cet esprit marque une "présence divine" en chaque personne, présence qu'elle doit s'efforcer de renforcer et d'actualiser sous diverses formes durant sa vie terrestre.
17. Selon la traduction proposée par Mohammad Talbi, *Penseur libre en islam*, Albin Michel, 2002, p. 158.
18. Selon la traduction proposée par Eric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Seuil, 2009, p. 22.
19. De même, l'expression de *silât al-rahim* désigne également les liens de parenté, la consanguinité.
20. Durant l'histoire de l'islam, de nombreux commentateurs ont soutenu que le Coran ne pouvait se comprendre seul mais seulement en s'appuyant sur les explications données par le prophète Mohammad et sa famille: or, le Prophète et les Imâms ont eux-mêmes affirmé que la validité de leurs explications dépendait du Coran. Ils invitaient ainsi les croyants confrontés à des traditions prétendant expliquer le Coran à confronter ces traditions avec le Coran et à les rejeter si elles n'étaient pas en accord avec lui. Ceci prouve que le Coran à une signification intrinsèque et indépendante de toute "base" extérieure, car la validité de cette base elle-même est évaluée

par le Coran. L'interprétation du Coran par le Coran est également la méthode suivie par 'Allâmeh Tabâtabâ'i dans son commentaire du Coran intitulé *Al-Mizân*.

21. Nous pourrions dire *stricto sensu* que le fait même de recourir à des citations du Coran est épistémologiquement inadéquat: dans l'idéal, c'est la révélation dans son ensemble qui doit être sollicitée pour étayer un argument, ou présenter la vision du Coran sur une question particulière.

22. Cet exemple est issu de l'ouvrage *Al-Qu'rân fi al-Islâm* de Tabâtabâ'i, que nous reprenons ici avec de légères modifications.

23. La foi s'accompagne donc de connaissance et d'amour, et permet à son tour de recevoir une "lumière" approfondissant le regard: **"Dieu est le maître des croyants, Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière."** (Al-Baqara (La vache); 2:258); **"Ô vous qui croyez! Craignez Dieu et croyez à Son Prophète, afin qu'Il […] vous assigne une lumière pour vous guider."** (Al-Hadid (Le fer); 57:28).

24. Le terme de *ta'wîl* est également utilisé pour désigner l'esprit et le sens profond d'une action. Il ne qualifie donc pas seulement les mots, mais également les actes: **"Donnez une juste mesure quand vous mesurez; pensez avec la balance la plus exacte. C'est un bien, et le *ta'wîl* en est excellent."** (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:35). Ce terme est aussi utilisé pour décrire le sens profond des actes de Khidr (voir la sourate Al-Kahf (La caverne); versets 60-82). Le *ta'wîl* d'une chose désigne donc sa réalité profonde d'où elle tire son origine.

25. Cette profondeur de sens a aussi un fondement ontologique: le Coran tel que nous le lisons a un archétype "dans le ciel" qui contient l'ensemble de ses significations: "**Oui, nous en avons fait un Coran arabe. Il existe auprès de Nous, sublime et sage, dans la mère du Livre**" (Al-Zukhruf (L'ornement); 43:2-3). Il est ensuite saisi selon les capacités de chacun lors de sa "descente" (*tanzîl*): **"Il fait descendre une eau du ciel. Elle coule dans les vallées à la mesure de leur capacité."** (Al-Ra'd (Le tonnerre); 13:18).

26. Certaines écoles, en ponctuant ce verset d'une certaine façon, ont soutenu que seul Dieu connaît le sens des versets équivoques: **"C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclinaison vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets à équivoque, cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, *à part Dieu. Et ceux qui sont bien enracinés dans la science* disent: "Nous y croyons: tout est de la part de notre Seigneur!"** (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:7) Néanmoins, le fait même que le Coran se définit lui-même comme une lumière, un guide et l'explication de toute chose vient récuser une telle lecture. De même, le Coran ayant été révélé pour guider l'homme, pourquoi révéler des versets dont le sens ne pourrait pas être compris? Une autre lecture, sur la base d'une autre ponctuation en parfait accord avec la grammaire des versets, doit donc être faite: **"…que nul n'en connaît l'interprétation, *à part Dieu et ceux qui sont bien enracinés dans la science, qui disent*: "Nous y croyons: tout est de la part de notre Seigneur!"** (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:7).

27. A ce sujet, voir dans ce même numéro l'article sur le commentaire du Verset de la lumière (*ayat al-nûr*) de 'Allâmeh Tehrâni.

28. Ce verset, qui place des adjectifs contradictoires *les uns à côtés des autres*, invalide les accusations de certains commentateurs affirmant que certains versets *éloignés les uns des autres* se contredisent et considérant cela comme étant la preuve que le Coran n'est pas une révélation divine mais a été écrit par Mohammad qui, par manque d'attention, se serait contredit lui-même sans s'en rendre compte à différents endroits. Ces adjectifs opposés évoqués les uns à côté des autres montrent bien qu'il y a une logique derrière cela, et qu'il ne faut pas conclure précipitamment à la présence de contradictions.

29. Cela peut être rapproché de notre propre connaissance des êtres humains - de nos proches ou de nos amis par exemple: il est possible de connaître quelqu'un par ses actes, ses paroles et à travers ce qu'il montre et révèle de lui-même parce que c'est un être humain et qu'il nous ressemble, mais en même temps, l'être profond de chacun nous échappe. Il y aura toujours une part d'inconnu même chez la personne qui nous est la plus proche. Ces deux aspects ne sont pas contradictoires. On peut ainsi dire que nous "connaissons" notre meilleur ami mais aussi que nous ne le "connaissons pas", car il pourra toujours nous surprendre et il y aura toujours une part de lui qui nous restera cachée. Personne ne peut même dire qu'il se connaît parfaitement lui-même!

30. Voir le travail de Michel Cuypers à ce sujet, notamment *Le Festin. Une lecture de la sourate Al-Mâ'ida*, Paris: Lethielleux, 2007, 453 p.

31. Bonaud, Christian, "Y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?", partie 1/2, http://quran.al-shia.org/fr

32. Bonaud, Christian, "Y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?", partie 1/2, http://quran.al-shia.org/fr

Bibliographie:

-'Allâmeh Tabâtabâ'i, *Qu'est-ce que le Coran*? (traduction française de *Al-Qu'rân fil al-islâm*, Beyrouth: Al-Buraq, 2011, 152 p.
-'Allâmeh Tabâtabâ'i, *Ensân az âghâz tâ enjâm* (L'homme, du commencement à la réalisation), traduction persan des traités par Sâdeq Lârijâni, Qom: Boustân-e Ketâb, 2e ed, 1388 (2009), 352 p.
-Bonaud, Christian, "Y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?", partie 1/2, http://quran.al-shia.org/fr



Le style du Coran

Shahâb Vahdati

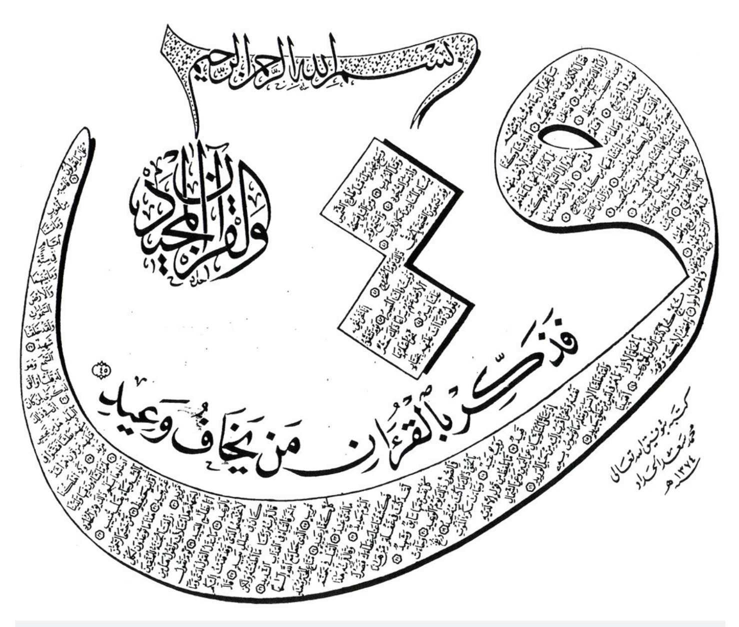
"Le 13 juin 1932, écrit Tantawi, j'ai rencontré un écrivain égyptien, Kamil Gilani, qui me raconta une histoire stupéfiante. Un jour, il était avec un orientaliste américain du nom de Finkle avec lequel il avait une relation intellectuelle profonde. "Dites-moi, êtes-vous toujours parmi ceux qui considèrent le Coran comme un miracle?" murmura Finkle à l'oreille de Gilani, en accompagnant cette question d'un rire qui visait à indiquer le ridicule de cette croyance. Il pensait que les musulmans croyaient cela à cause d'une foi aveugle. Cela ne pouvait être basé sur un raisonnement solide et objectif. Pensant que son coup avait porté, Finkle était visiblement satisfait de lui-même. Voyant son attitude, Gilani commença lui aussi à rire. "Avant de prononcer tout jugement sur le style du Coran, dit-il, nous devrions d'abord essayer de voir si nous pouvons produire quelque chose de semblable. C'est seulement quand nous aurons essayé par nous-mêmes que nous pourrons conclure si les humains peuvent produire quelque chose de comparable au Coran ou pas." Gilani invita ensuite Finkle à se joindre à lui pour exprimer une idée coranique avec des mots arabes. L'idée choisie fut: l'Enfer est extrêmement vaste. Finkle fut d'accord, et les deux hommes s'assirent avec stylos et papier. A eux deux, ils produisirent environ vingt phrases en arabe. "L'enfer est extrêmement vaste", "l'enfer est plus vaste que tu ne peux l'imaginer", "L'intellect de l'homme ne peut sonder l'étendue de l'Enfer" et plusieurs autres exemples de cette nature furent parmi les phrases qu'ils produisirent. Ils essayèrent jusqu'à ce qu'ils ne puissent plus penser à aucune autre phrase pour exprimer cette idée. Gilani regarda Finkle d'un air triomphant. "Maintenant que nous avons fait de notre mieux, nous allons pouvoir constater comment le Coran surclasse toutes les œuvres humaines", dit-il. "Quoi? Le Coran aurait-il exprimé cette idée avec plus d'éloquence?", demanda Finkle. "Nous sommes comme de petits enfants comparés au Coran", lui dit Gilani. Stupéfait, Finkle demanda ce qu'il y avait dans le Coran. Gilani lui récita ce verset de la sourate Qâf: **«Le jour où Nous dirons à l'Enfer; "Es-tu rempli?" Il dira: "Y en a-t-il encore"?»** (sourate



▲ *Manuscrit du Coran datant du XIVe-XVe siècles. La calligraphie est* sols, *typique de la période mamelouke en Egypte. Calligraphe anonyme, Library of Congress.*

Qâf, verset 30) Finkle fut stupéfait en entendant ce verset. Etonné de l'éloquence suprême du Coran, il reconnut ouvertement sa défaite. "Vous avez raison, complètement raison, dit-il, je déclare forfait sans aucune réserve." Gilani répliqua: "Reconnaître la vérité n'a rien d'étrange car tu es un homme de lettres, bien conscient de l'importance du style dans la langue." Cet orientaliste en particulier parlait couramment l'anglais, l'allemand, l'hébreu et l'arabe et avait passé toute sa vie à étudier la littérature de ces langues."[1]

La parole coranique est celle qu'adresse Dieu à l'ensemble de l'humanité de façon universelle et intemporelle, dirigée du haut vers le bas, venant de l'autorité suprême et exempte à tous les égards d'intervention humaine car il est supposé, maintenu et précisé à maintes reprises que le Prophète n'est qu'un homme comme les autres, un messager auquel la parole divine a été révélée par l'archange Gabriel. Pour dévoiler le miracle qu'est le Coran, un texte dont les paragraphes ont été classés selon la longueur inégale des sourates, il conviendrait peut-être plutôt d'adopter une optique syntagmatique, de recourir au sens. Mais nous sommes décidés par ailleurs dans le travail présent, et pour plusieurs raisons, de faire une étude de style sur la base du texte du Coran d'après une vision paradigmatique, pour l'envisager dans sa profondeur et sa richesse substantielle. Utilisant la parabole aussi souvent parfois que les Evangiles, le Coran s'abstient néanmoins quasi totalement d'adopter des figures de style comme celle de l'allitération ou des jeux de mots. Néanmoins, son texte reste vigoureusement convainquant, même pour l'athée, grâce notamment à sa poétique poignante ainsi que par la mise en avant à la fois des images de douleur et de châtiments infernaux aux côtés de celle d'un salut subitement accordé, tel une oasis au milieu d'un désert aride d'Arabie - de là, la comparaison, malgré l'absence de toute fioriture de rythme et de rime, avec la poésie qui touche facilement les cordes et les angles les plus intimes de l'âme humaine.



▲ *La sourate Qâf calligraphiée par Mohammad Saad Al-Hadad, 1954*

Le Coran se présente comme une continuation des révélations précédentes et par là, il fournit l'occasion d'être comparé avec celles-ci. La Bible hébraïque transmet, dans sa majeure partie, un point de vue à la fois externe et omniscient, ce qu'on nomme le statut zéro dans les études du style. Sur la base de ce point de vue, la Torah relate sans prise de position apparente les événements majeurs de l'Histoire, depuis la création du monde jusqu'à l'investiture de Josué. Comme la divinité (*Elohim*) fait elle-même partie des personnages du récit, il est difficile d'attribuer la parole à la divinité elle-même. Les Evangiles et le Nouveau Testament sont un autre exemple

d'une telle disposition narrative où la technique et l'ordre des événements répondent directement à l'œuvre des historiens grecs ou d'un poète comme Homer. L'écriture biblique doit

Le Coran a une voix claire et distincte qui se diffuse du haut vers le bas, visant à enseigner à l'humanité tout entière, l'unicité de Dieu et la manière de vivre en conformité avec la volonté divine. Cette voix impersonnelle, intemporelle et universelle, s'adresse à tous et à toutes.

incontestablement son style à une littérature plus ancienne, plus érudite parfois, mais pas moins autoritaire.

De l'épopée de Gilgamesh au Livre des Morts égyptien jusqu'au Talmud de Babylone, toute l'écriture légendaire sémitique tend à se baigner dans une tradition narrative extradiégétique (l'auteur se trouve à l'extérieur par rapport au récit raconté). C'est premièrement à Freud que revient le mérite de rendre compte du doute dont témoigne la Bible hébraïque se dilatant pour joindre d'un bout à l'autre la naissance de l'univers à une bonne partie de l'histoire des israélites, y compris la mort de Moïse auquel on avait l'habitude jusqu'alors d'attribuer la parole. Dans *Moïse et le monothéisme,* il met explicitement en question l'appartenance de Moïse à une présumée tribu israélite tenue en esclavage, au profit d'un Moïse égyptien monothéiste qui accompagne ses partisans aussi égyptiens lors de la sortie d'Egypte, et ensuite est assassiné par ce peuple révolté contre lui. Rendu légendaire, on inventera pour lui le mythe de Messie comme l'espérance du retour de Moïse. La Torah orale n'étant qu'une prise de conscience du peuple regrettant son crime, elle ne sera créée selon Freud que longtemps après la mort de celui à qui on attribue le texte.

Sans évoquer ce cas de conscience du peuple juif, le Coran décrit cette Torah comme une modification malveillante appliquée systématiquement tout au long de l'Histoire aux textes sacrés afin que ceux-ci conviennent aux attentes des peuples qui se rebellent constamment face au décret divin: **«Eh bien, espérez-vous que de pareils gens vous partageront la foi? Alors qu'un groupe d'entre eux, après avoir entendu et compris la parole de Dieu, la falsifièrent sciemment.»** (Al-Baqara (La vache); 2:75).

La disposition auctorielle dont jouit le Coran s'éloigne parfois de manière explicite d'autres textes religieux de l'aire géoculturel sémite pour s'approcher du langage des religions indo-européennes. Le Coran a une voix claire et distincte qui se diffuse du haut vers le bas, visant à enseigner à l'humanité tout entière, l'unicité de Dieu et la manière de vivre en conformité avec la volonté divine. Cette voix impersonnelle, intemporelle et universelle, s'adresse à tous et à toutes. La Voix exige parfois une intervention humaine pour servir d'exemple ou expliquer un point, éclaircir pour ainsi dire la volonté de Dieu. La voix de la divinité a donc une place centrale dans ce texte qui est de ce point de vue unique parmi toutes les écritures saintes des religions sémitiques et indo-européennes. Dans l'introduction de Yasna (Avesta), ce n'est pas la divinité, mais un serviteur qui prend la parole. Ainsi, le texte avestique est plutôt une déclaration humaine devant une divinité présumée. Cette introduction contient 91 articles qui, en quatre parties distinctes, engage l'adepte zoroastrien à accepter de

répondre devant une divinité totalement absente et silencieuse tout au long de ladite déclaration.

Les Veda et les autres textes sacrés de l'Orient ne sont que des suites de citations et d'aphorismes révélant constamment la sagesse orientale par la définition des devoirs de l'homme dans sa quête du bonheur. Amitabha contient certains points de vue et concepts sur Dieu, mais ce texte est bien loin de posséder une voix particulière appropriée par une divinité comme dans le Coran; voix qui semble avoir le monopole d'un appel à qui il revient exclusivement de rendre compte, directement et sans aucune intervention humaine d'ailleurs, de la volonté divine.

L'histoire de Noé et les événements antédiluviens, ainsi que la façon dont la Torah et le Coran abordent ce miracle peuvent constituer un exemple dans une étude comparée de deux textes divins. Si la Torah donne une description détaillée énumérant les moindres aspects du récit, pour la version coranique en revanche, l'ordre du récit est rompu au profit d'un enjeu plus important. Le déluge acquiert, comme l'histoire d'Abraham ou d'autres, une valeur purement paradigmatique, celle de la leçon qu'il faut en tirer, laquelle compte et prime sur l'histoire elle-même. L'histoire de Noé se développe progressivement dans la Torah de manière linéaire du début à la fin, étape par étape et d'après les contraintes de la narration. Voici le début de l'histoire suivant les deux textes:

«*Ceci est l'histoire de Noé, Noé fut un homme juste, irréprochable, entre ses contemporains; il se conduisit selon Dieu.*» 9, Noah, Genèse

«Nous avons envoyé Noé vers son peuple: *Avertis ton peuple avant que leur vienne un châtiment douloureux.*» (Nûh (Noé); 71:1)

Nous voyons bien que la façon dont le Coran commence à traiter la question consiste à éliminer catégoriquement toute péripétie ou tournure excessive, en vue de tendre les âmes vers le même point, celui d'une force idéologique issue d'une vision du monde. Resterait un seul pas à franchir, une sommaire présentation de Noé, puis la voix prend la parole pour transmettre au peuple dans le verset suivant le message principal:

«Adorez Dieu, craignez-Le et obéissez-moi.» (Nûh (Noé); 71:3)

Alors que la Torah décrit la famille de Noé, la condition humaine et l'iniquité dont la terre est touchée, le Coran va vers les profondeurs de l'âme, où gisent les véritables raisons du pêché: l'insoumission, mais aussi se savoir irresponsable et libre à tout faire, engendre l'image d'oppression, de corruption et


سُورَةُ نُوحٍ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ
إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ
عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنِ اعْبُدُوا
اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ
إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ
﴿٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا
فِرَارًا ﴿٦﴾ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ
فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا
﴿٧﴾ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ
لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٩﴾ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾

▲ *La sourate Nouh*



▲ *Manuscrit du Coran datant de 688, Bibliothèque Nationale d'Egypte*

de mensonge que l'homme s'est faite de lui. Après avoir parlé à Noé d'un projet apocalyptique prochain, Dieu lui ordonne de fabriquer sous Sa surveillance et suivant des instructions très minutieuses, une arche en bois de gopher. Une bonne partie du texte hébreu est alors consacrée à transmettre de façon détaillée tout le savoir nécessaire pour la fabrication de l'arche et les êtres qu'elle va héberger au moment du déluge.

De manière générale, l'une des menaces principales reprises constamment en cas d'insoumission par les deux textes consiste à détruire le peuple révolté contre Dieu et réduit à poursuivre ses caprices, afin de le remplacer par un autre. C'est à la suite du péché du veau d'or et au cours d'un entretien avec Moïse que Dieu menace explicitement d'anéantir son peuple. Tandis que cette affaire est passée sous forme d'un récit narré ou bien suivant un rapport dialogique entre Dieu et son messager, le Coran renie toute instance médiatrice diégétique ou mimétique au profit d'une voix qui parle directement au peuple : **«…Et si vous vous détournez, Il vous remplacera par un peuple autre que vous, et ils ne seront pas comme vous.»** (Mohammad; 47:38).

Il est à signaler par ailleurs que le Coran ne s'abstient pas de manière catégorique d'avoir recours à des figures de style et il arrive parfois qu'il communique son message au peuple par l'intervention d'allégories, de paraboles, voire de procédés scéniques rares dans d'autres textes. Dans la sourate Al-Munâfiqûn (Les Hypocrites), nous pouvons observer un recours au procédé mimétique sous un rapport dialogique entre Dieu et le prophète Mohammad: **«Quand les hypocrites viennent à toi, ils disent: *Nous attestons que tu es certes le messager de Dieu,* Dieu sait que tu es vraiment son messager et Dieu atteste que les hypocrites sont assurément des menteurs.»** (Al-Munâfiqûn (Les Hypocrites); 63:1).

Dans le verset ci-dessus, il y a trois personnages: Dieu, le prophète Mohammad et les hypocrites, mais l'interlocuteur principal à qui la parole s'adresse est absent: cet interlocuteur peut être le peuple du monde, les hommes et les femmes, les contemporains, ou même l'ensemble de l'humanité qui lira désormais le Coran. Cet aspect pluridimensionnel n'étant pas rare, le style reste majoritairement auctoriel, et il émane du texte à la fois une poésie et une intelligence divine. Les passages de certaines sourates commencent également avec l'impératif «*Dis*» (*Qol* en arabe) adressé par Dieu au prophète Mohammad, afin de transmettre le message divin suivant la logique mimétique et le rapport dialogique dans un procédé scénique. Ces

méthodes peuvent paraître redondantes au premier abord, mais leur Auteur sait pertinemment pourquoi Il choisit une mode d'expression dont la richesse ne doit pas mener à une pluralité d'interprétations, mais renvoyer à une vision globale de l'homme et de son destin. Ce style peut servir d'exemple aux croyants, telle cette parole prototype vis-à-vis des hérétiques: **«Dis: Ô vous les infidèles! Je n'adore pas ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore. [...] A vous votre religion, et à moi ma religion.»** (Al-Kâfirûn (Les Infidèles); 109:1-3 et 6).

La sourate Nûh (Noé) n'hésite d'ailleurs pas à citer les idoles des peuples passés: Wadd, Suwâ, Yaghhû, Ya'ûq et Nasr dont le rappel est important, puisqu'il est plus difficile de vaincre les démons de l'âme humaine comme ceux de l'orgueil, de l'avarice etc., que de briser des statues de pierre. Ce recours aux anciens dieux sémites proches de ceux des Mecquois peut servir d'exemple et par le ton adopté, prend les dimensions d'un ultimatum. Si le Coran tient à raconter le récit des peuples passés, c'est pour éclaircir le message contenu et solidifier la foi des adeptes croyants par un rappel constant. Si Moïse est le personnage historique le plus fréquemment cité dans le Coran (suivi par Pharaon, son contemporain), c'est en qualité d'exemple. Moïse et Pharaon témoignent de la nature ambivalente de l'homme, incarnant les voix intérieures opposées qui appellent chacun de nous vers la divinité ou la révolte.

Un autre procédé stylistique propre au Coran consiste à utiliser au début de vingt-neuf sourates des lettres détachées de l'alphabet arabe, réunies apparemment dans un code dont seul Dieu connaît le sens et la raison. Pourtant, les travaux de l'orientaliste allemand Kurt Frischler ont émis l'hypothèse qu'il s'agirait de la reprise d'une tradition arabe bienvenue dans le Coran, signe du respect pour l'écriture et l'admission d'une coutume qui vénère la graphie comme une représentation du savoir (salvateur à son tour et l'agent immédiat de la foi). Quoi qu'il en soit, le miracle essentiel de Mohammad en tant que prophète est justement la transmission d'une parole (devenue plus tard écriture) prodigieuse. Cette qualité extraordinaire est reconnue par le principe d'inimitabilité admis par les fidèles:

«Si vous avez un doute sur ce que nous avons révélé à Notre serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable et appelez vos témoins que vous adorez en dehors de Dieu, si vous êtes véridiques. Si vous n'y parvenez pas et à coup sûr, vous n'y parviendrez jamais, parez-vous donc contre le feu qu'alimenteront les hommes et les pierres, lequel est réservé aux infidèles.» (Al-Baqara (La vache); 2:23-24). ■

---

1. Tiré du livre *Mohammad: Un Prophète pour l'humanité* de Wahidudin Khan

Bibliographie:

-Jomier, Jacques, *Les grands thèmes du Coran,* Le Centurion, Paris, 1978.
-Bucaille, Maurice, *La Bible, le Coran et la science,* Seghers, Paris, 1976.
-Shedroviski, Dimitri Vladimirovitch, *Siaioushi Koran* (Le lumineux Coran), Oklik, Moscou, 2010.
-Tabâtabâ'i, Seyyed Mohammad Hossein, *Al-qor'ân fil al-islâm* (Le Coran dans l'islam), Dar-el-Kotob al-islamieh, Téhéran, 1974.
- Fromilhague, Catherine; Sancier-Château, Anne, *Introduction à l'analyse stylistique,* Armand Colin, Paris, 2004.
- Zargari, Moussâ; Rahmânpour, Mashallah, *Textes persan de la Bible hébraïque,* Otzer Hatorah, Téhéran, 1987.
-Tocqueville, Alexis de, *Notes sur le Coran et autres textes sur les religions,* version numérique, Québec, 2007.
-Freud, Sigmund, *Moïse et le monothéisme* (titre de la traduction persane: Moussâ va yektâparasti), texte de Sâleh Nadjafi, Ed. Rokhdâd-e No, Téhéran, 2007.

Représentation coranique dans l'art et l'architecture iraniens

Afsâneh Pourmazâheri



▲ *Yazd, Grande mosquée, détail de la voûte d'entrée*

L'art islamique est à la fois varié et homogène. Partant du sud de l'Espagne musulmane jusqu'à l'Inde du nord, on peut retrouver les mêmes motifs esthétiques fondamentaux pourtant déclinés dans une constellation d'interprétations culturelles. Dès l'apparition de l'islam dans les pays conquis, les concepts coraniques devinrent la source d'inspirations nouvelles, embrassant et transformant les arts existants en une alchimie transcendante. En Perse, le mariage des concepts coraniques et l'art persan s'avéra remarquablement réussi: d'où l'efflorescence de nouvelles manifestations artistiques-coraniques au cours des siècles musulmans en Perse. Ainsi, la Perse forgea très vite une esthétique originale s'inspirant à la fois de l'art sassanide (dernière dynastie zoroastrienne avant l'arrivée de l'islam), de l'identité culturelle iranienne et de l'impulsion donnée par la culture musulmane. L'art arabe, parfois martial et rigoureux, eu égard à son territoire d'origine ainsi qu'à son climat, s'inclina petit à petit devant l'art persan plus contemplatif et lyrique.

Contrairement aux autres contrées musulmanes

où la chaleur et le sédentarisme n'avaient guère rendu le terrain propice à un quelconque épanouissement artistique, l'art persan, fortement inspiré par le Coran, donna lieu à un monde figuratif, poétique et mystique. Ainsi les céramiques émaillés, les peintures murales, les gravures fines, les motifs floraux et les arabesques, les entrelacs et les versets du Coran couvrirent l'arrière-plan préislamique iranien, notamment les espaces tels que les salles à coupoles, les temples du feu (transformés en mosquées), les bas-reliefs et les inscriptions purement iraniens.

Sous les Omeyyades fleurit un art architectural citadin fortement influencé par la dynastie sassanide. Toutefois, les autres domaines ne tardèrent pas à apparaitre et à reprendre leur élan en littérature, musique, arts plastiques et scripturaux notamment la calligraphie, l'enluminure, la miniature, la mosaïque, la gravure, l'orfèvrerie, la poterie, la reliure, etc. Sous les Abbassides, au VIIIe siècle, on transféra la capitale de Damas à Baghdad et les califes abbassides se montrèrent très favorables à une *iranisation* de l'art oriental en employant des artistes et des élites persans dans leur cour, ce qui fut en soi un grand pas vers l'avancement acquis par les Iraniens au sein du monde islamique. Environ deux siècles plus tard, avec l'accession au trône d'une dynastie chiite iranienne, les Bouyides, en Perse, les germes d'une grande civilisation iranienne furent semés qui ne s'épanouirent qu'un siècle plus tard, sous les Seldjoukides. Cette dynastie iranienne, d'origine turque, parvint à faire sien le produit d'un nouveau brassage d'art coranique et iranien notamment grâce à sa prédilection pour les décorations des madrasas et des mosquées en céramique et mosaïques. L'apparition des Mongols au XIIIe siècle provoqua une coupure dans l'évolution de l'art iranien, favorisant ainsi une nouvelle éclosion esthétique. Cet élan artistique se concrétisa sous les Timourides entre les XIVe et XVe siècles. Ce n'est qu'à ce moment-là que la culture iranienne brilla à Samarkand et à Hérat. De gigantesques monuments décorés d'émail et de céramique ornèrent tous les coins du pays et les Corans se parèrent d'enluminures et de reliures plus fines et subtiles, avec une touche d'influence chinoise. Entre le XVIe et le XVIIIe siècles, avec les Safavides, l'esthétique atteignit son élégance suprême dont les preuves, si peu soient-elles, comme les édifices ornés de céramiques, les tapis et jardins persans ainsi que les enluminures coraniques nous sont parvenues. Au XVIIIe siècle, sous

> Dès l'apparition de l'islam dans les pays conquis, les concepts coraniques devinrent la source d'inspirations nouvelles, embrassant et transformant les arts existants dans une alchimie transcendante. En Perse, le mariage des concepts coraniques et de l'art persan s'avéra remarquablement réussi: d'où l'efflorescence de nouvelles manifestations artistiques-coraniques au cours des siècles musulmans en Perse.

les Qâdjârs, un certain éclectisme hétéroclite inspiré notamment du baroque européen dilua peu à peu l'art iranien qui n'avait jusqu'alors embrassé ouvertement que l'influence islamique.

L'empreinte islamique, particulièrement à caractère coranique, embellit presque systématiquement l'architecture aussi bien que les arts mobiliers et les ouvrages d'aujourd'hui. Depuis l'avènement de l'islam, l'image figurative, inspirée du



▲ *La coupole de la mosquée de Sheikh Lotfollâh, Ispahan*

Coran, dans les arts publics, spirituels et officiels est devenue indispensable. La représentation humaine étant interdite en islam, les artistes s'obligèrent à avoir recours à des calligraphies, des motifs floraux, géométriques ou animaliers et parfois à des symboles plus ou moins codés. Ceux-ci ont des interprétations multiples qui sont tous symboles de l'Invisible. Ces décors *ad hoc* sont des révélateurs de la beauté divine. Les motifs floraux et végétaux sont un héritage sassanide comme les palmettes et les fleurons, et parfois gréco-romain comme les feuilles de vignes ou d'acanthes, les rinceaux, etc. Ce naturalisme est entrelacé d'arabesques évoquant les jardins d'Eden. Ces ornements végétaux, dotés d'une forme de polyphonie angulaire et d'une finesse virtuose, représentaient l'art iranien mais, peu à peu, ils devinrent plus réalistes et acceptèrent la présence d'éléments culturels "exotiques", notamment la pivoine et le lotus chinois. Sous les Safavides, ils furent omniprésents dans le tapis, les textiles, les miniatures, les Corans, etc. Les motifs floraux reflétaient le paradis surnaturel décrit dans la Coran comme un jardin éternel où coule de l'eau pure, où rien ne dépérit, etc.

Dans l'architecture, la calligraphie à l'inspiration coranique est souvent sculptée dans la pierre, le stuc ou le bois accompagnée de mosaïques ou céramiques, ou encore peinte avec de l'émail sur la terre cuite. Les gravures concernent d'habitude le nom des saints, des versets coraniques en arabe, des poèmes, des proverbes, des formules et des dédicaces, soit en arabe soit en persan. Les décors géométriques de polygones et d'entrelacs y sont abondants. Déposé de manière régulière sur les murs, l'ensemble de l'œuvre est en général abstraite, demandant contemplation et interprétation. Les images géométriques sont en même temps répétitives et variées. Cela n'est pas sans raison. C'est en fait

un jeu mathématique qui se traduit dans une métaphysique des nombres commençant par les formes les plus simples comme le cercle, le carré, l'étoile, le polygone, etc. et touchant à certaines proportions mathématiques comme le nombre d'or, indice de Dieu et synthèse de l'univers, etc. La symétrie y joue un rôle éminent. Elle évoque le miroir symbolique, le monde reflétant Dieu. Le centre et le contour des motifs (centre et périphérique) ainsi que les nombres fondamentaux sont tous mystiques. Le "un", évoque l'unicité, le "cinq", les cinq prières de l'islam ou les cinq membres de la famille du prophète (Mohammad, Fâtima, 'Ali, Hassan, Hossein), le "six", les six jours de la création, le "sept" les sept planètes astrologiques ou les sept circumambulations autour de la Kaaba, le " douze", les signes du zodiaque et les douze Imâms chiites. Les fondations de l'esthétique islamique sont comparables à ce que l'on peut observer dans la nature. Elle crée une œuvre en mariant l'intelligence qui en constitue la source et la beauté qui complète cette dernière.

Quant aux motifs animaliers, notamment sur les céramiques, les tapis, les textiles, les poteries et l'orfèvrerie, leur sens est parfois obscur. C'est-à-dire qu'ils peuvent tantôt incarner le réel (oiseaux, lion, cheval, cervidés, etc.) et tantôt le mythique et le légendaire (Simorgh, dragon, etc.). Dans la conception islamique, les animaux reflètent également les archétypes divins ou l'intérieur des humains en bons (vertueux) et mauvais (vicieux). Ils peuvent également signifier la spiritualité, la psychologie, l'amour, etc. A titre d'exemple, le lion est l'emblème de l'Imâm 'Ali, symbole de puissance, le dragon crée des éclipses puisqu'il dévore le soleil et la lune, la gazelle est l'image de l'amante, le Simorgh symbolise la réalité et le poisson l'immortalité et le bonheur.

La couleur, quant à elle, occupe une place primordiale dans l'art coranique. Dans la métaphysique musulmane, Dieu est au-delà de toute forme et couleur. Les couleurs jaillissent de l'émanation de Son rayonnement. Elles symbolisent donc la réalité invisible et possèdent des significations multiples ainsi que les incarnations divines, la réalité



▲ *La sourate Fath calligraphiée sur une mosquée à Yazd*

contemplative, les processus alchimiques, les vertus et les paradigmes sociaux. Parfois, on leur attribue des propriétés magiques. Ainsi, le turquoise protégerait du mauvais œil, tandis que la céramique bleu-turquoise des mosquées et des coupoles évoque aussi bien la voûte céleste que l'eau paradisiaque.

Outre les éléments conceptuels, les éléments extérieurs et formels sont aussi déterminants dans l'esthétique du décor et l'apparence des œuvres d'art. Le type de matières utilisées dans la construction, les possibilités financières, le goût et le talent des artistes et notamment le mode de vie, la situation atmosphérique, géologique et géographique entrent également en jeu. Au cours des siècles, le décor suivit, malgré tous les éléments changeants, un fil directeur progressif: la complexité. Il s'est complexifié allant des formes classiques et sobres depuis le VIIe siècle et dépassant le IXe par des formes plus recherchées, hermétiques et spectaculaires sans que jamais l'omniprésence du Coran ne disparaisse. Au cours de ces siècles, une vision contemplative et philosophique domina les arts. Le concept de l'omniprésence divine remplaça le vide dans les œuvres notamment murales. Les murs étaient décorés entièrement, majoritairement par la répétition infinie d'un motif notamment floral sur un fond bleu, car le Créateur est infini. Quant aux entrelacs arabesques, ils symbolisaient des enchevêtrements, des rythmes et des ondulations de l'âme.

▲ *Calligraphie murale de la sourate Tawhid*

Le penchant pour la lumière reflété par les miroirs, céramiques émaillées, muqarnas, etc. rapproche de plus en plus l'architecture persane des manifestations de Dieu dans le Coran car pour un croyant, Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Les couleurs claires y sont minutieusement distinguées des foncées et leur mélange dans des motifs décoratifs est comme une musique douce, pleine de contraste, de polyphonie et d'alternance de sens. Ainsi cet ensemble évoque-t-il l'ordre cosmique et la pulsation de l'univers inspirés du Coran. Cela prouve que l'art islamique n'est point factice ni surimposé, mais porteur de contemplation métaphysique, terrestre et esthétique. D'après les gnostiques, la fonction de la beauté est d'éveiller l'amour, et l'amour amène à Dieu. Ainsi l'art islamique en créant une ambiance symbolique, préconise un art de vivre conforme à sa propre métaphysique. Les polygones et les fleurs entrelacées s'adressent aussi bien aux sens et au sentiment qu'à l'intelligence, à un savant aussi bien qu'à un homme illettré. Les versets coraniques



▲ *Détail de l'intérieur de la coupole de la mosquée de Sheikh Lotfollâh, Ispahan*

et les poèmes mystiques calligraphiés finement sur le fond décoré, reflètent une image paradisiaque, interprétable différemment par chaque individu.

Dans l'art islamique, ni l'utilitarisme a trouvé sa place, ni l'esthétisme de l'art pour l'art. Il est transmis oralement de maître à apprenti. Les restrictions, notamment l'absence des figurations, ne sont pas ressenties comme des éléments régressifs, mais comme une occasion pour approfondir des symboles et régénérer une esthétique différente. Les artistes sont communément connus par le nom de leur ville d'origine ou celui de leur mécène, comme Manoutchehri réputé de la sorte puisqu'il vécut à la cour du roi Manoutchehr. Cette modestie est un reflet de leur soumission devant Dieu.

Récemment, l'arrivée du machinisme et de la technique a bouleversé les arts décoratifs notamment artisanaux. Aujourd'hui, de nombreux foyer d'artisanat ont disparu mais certains résistent. Malgré tout, l'art d'inspiration coranique ne cesse de connaître de nouveaux développements dans les pays musulmans. Le brassage des arts islamiques de divers pays musulmans a même donné naissance à de nouvelles représentations artistiques de plus en plus originales et parlantes. En Iran, de nouvelles formes d'art islamique apparaissent de plus en plus afin de propager la foi musulmane à travers l'art. Pourtant, elles ne sont pas exclusivement à la portée des musulmans. Les touristes les considèrent comme un domaine extrêmement exotique grâce auquel ils découvrent "l'autre" dans toutes ses dimensions esthétiques. ■

Bibliographie:

1. Ringgenberg Patrick, *Guide culturel de l'Iran*, éd. Rozaneh, Téhéran, 2005.

2. Scarcia Gianroberto, *Honar-e safavi, zand va qâdjâr* (Art safavide, zand et qâdjâr), trad. Ajand Ya'ghoub, éd. Movalli, 1997.

3. Zaki Mohammad Hossein, *Sanâye' irâni baad az eslâm* (Les arts persans après l'Islam), trad. Khalili Mohammad Ali, éd. Eghbâl, 1984.

4. Zomorchedi Hossein, *Gereh Tchini dar me'mâri-e eslâmi va honarhâ-ye dasti* (Carrelage Gereh dans l'architecture islamique et dans les artisanats iraniens), éd. Centre d'édition universitaire (Markaz-e nashr-e daneshgâhi), 1ère édition, 1986.

▲ *Affiche du 29e Concours international du Coran, Téhéran*



▲ *Cérémonie d'ouverture du 29e Concours international du Coran, Tour Milâd, Téhéran, photo: Mohammad Najafi*

Le 29e Concours international du Coran organisé à Téhéran par l'Organisation des *Waqfs*

Hodâ Sadough

Depuis 1986, Téhéran est l'hôte du concours international de la récitation du Coran. L'Iran n'est pas le seul pays à organiser un tel concours international: la Syrie, la Malaisie, l'Indonésie, l'Arabie saoudite sont d'autres pays qui organisent des compétitions coraniques. Cependant, le concours iranien jouit d'un statut particulier en particulier favorisé par la rigueur et l'attention portées aux principes de récitation telles que le *tajwid*, la voix et l'intonation. Alors qu'en 1986, douze pays islamiques avaient participé à la compétition, aujourd'hui, plus de soixante-dix pays islamiques et non-islamiques y participent.

Cette compétition est annuellement organisée par l'Organisation des *Waqfs* au cours du mois de Rajab. Il faut indiquer que la compétition coranique en Iran est un grand événement culturel qui a pour objectif de renforcer l'unité du monde islamique, promouvoir les études et les connaissances coraniques et d'encourager la méditation et la réflexion autour des versets coraniques.

Le concours de récitation du Coran en Iran ne se réduit pas aux différents concours mais organise également des activités et programmes en marge de la compétition. Cette année, une conférence

s'est tenue en marge pour rendre hommage aux femmes engagées dans les activités coraniques. Leurs performances dans douze domaines coraniques ont été évaluées et 29 femmes sur 1500 ont reçu des félicitations lors de la conférence. Les domaines concernaient entre autres la formation coranique, les projets de recherches coraniques, la gestion des affaires coraniques, les activités artistiques coraniques, les services coraniques, les activités de diffusion du Coran, et les gagnants nationaux et internationaux des compétitions coraniques. Dans les coulisses de la compétition, une exposition offrant des productions artistiques coraniques a également été organisée. Les concurrents ont été par ailleurs invités à visiter les lieux religieux de Téhéran.

Cette année, la 29e édition du Concours international du Coran a eu lieu du 17 au 22 juin à Tehéran. L'Iran a accueilli plus de quarante *hâfez*, c'est-à-dire personnes connaissant par cœur l'ensemble du Coran, et cinquante récitants venus de soixante-dix pays. Le jury comprenait 14 membres venus de plusieurs pays musulmans: l'Egypte, la Malaisie, l'Algérie, l'Indonésie, la Syrie, l'Irak, la Turquie, l'Algérie et l'Iran. Dans la catégorie de la récitation, l'Iranien Ghâssem Moghaddami a remporté le premier prix. 'Ezzat al-Rashed Seyyed de l'Egypte, Mahmoud Salmân 'Ali de Bahreïn, Sabroddin Abdolrahmân d'Indonésie et Najm-ol-Hassan du Bangladesh ont respectivement remporté les titres du deuxième au cinquième prix. Dans la catégorie de la mémorisation, l'Iranien Hossein Mo'tamedi a remporté le premier prix, et 'Ein-ol-'Arefin du Bangladesh, 'Abdullah 'Omar de Libye, Mahdi Khair al-Balil du Soudan, et 'Abdol Malik Mohammad Rahim d'Afghanistan les prix suivants.■







▲ *Photos du 29e Concours international du Coran, tenu en Iran du 17 au 22 juin 2012, Tour Milâd, Téhéran*

Pensée iranienne contemporaine - études religieuses et philosophiques (VII)

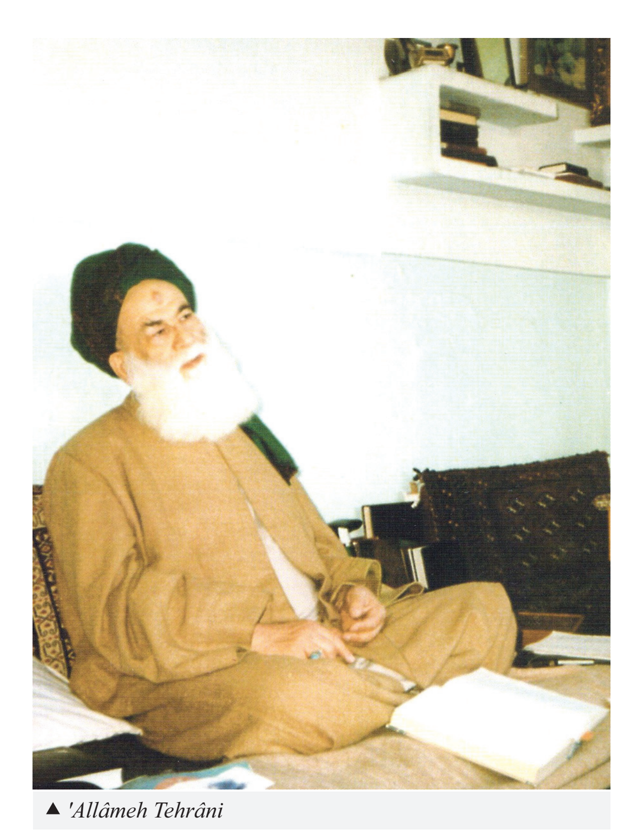
Commentaire du verset de la Lumière (*ayat al-nûr*) de 'Allâmeh Seyyed Mohammad-Hossein Hosseini Tehrâni

(1ère partie)

Traduction et adaptation:
Amélie Neuve-Eglise

"Si les hommes connaissaient la valeur de la connaissance de Dieu, ils ne jetteraient pas leurs regards sur les attraits de la vie de ce monde. […] En vérité, la connaissance de Dieu est le compagnon de tout esseulement, l'ami de toute solitude, la lumière de toute obscurité, la force de toute faiblesse et le remède de toute maladie."

Imâm Sâdeq, *Al-Kâfi*, 8/247/347



▲ *'Allâmeh Tehrâni*

Présentation de l'auteur

'Allâmeh Seyyed Mohammad Hossein Hosseini Tehrâni est l'un des plus grands savants religieux et maîtres gnostiques iraniens du XXe siècle. Il naît le 24 moharram 1345 (4 août 1926) à Téhéran. Après avoir suivi une formation en mécanique, il décide de poursuivre ses études au séminaire religieux de Qom. Il bénéficie alors de l'enseignement des grands maîtres de l'époque et rencontre 'Allâmeh Tabâtabâ'i, qui devient son premier maître spirituel. Il assiste à ses cours de philosophie, de commentaire du Coran et de gnose.

A 27 ans, il se rend à Najaf en vue d'approfondir ses connaissances en jurisprudence islamique, principes de la religion, sciences des hadiths… Sa rencontre avec le gnostique accompli Seyyed Hâshem Moussavi Haddâd[1], qui devient son maître, constitue un tournant dans son cheminement spirituel et sa quête gnostique. Il y vit de profondes expériences spirituelles.

A 33 ans, après avoir obtenu le grade de *mujtahid*, il rentre à Téhéran où il consacre son temps à diffuser

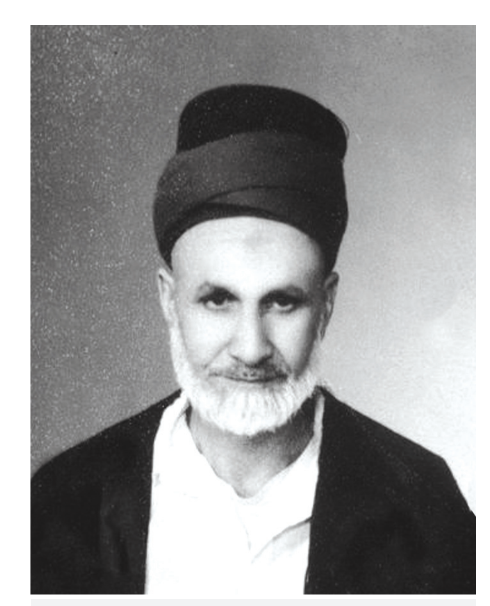
les connaissances religieuses, appelant les gens à ne pas se contenter uniquement de la lettre de la religion, mais à "polir et purifier leurs âmes". Il s'emploie également à mettre en place une résistance intellectuelle contre le gouvernement de l'époque. Il part ensuite s'établir à Mashhad, où il passe les quinze dernières années de sa vie. Il y écrit ses œuvres majeures sur l'unicité divine, la place de l'Imâm dans le chiisme[2] ou encore la question de la résurrection, tout en attirant un nombre croissant d'élèves. Il contribue également à faire connaître la personnalité exceptionnelle de ses maîtres 'Allâmeh Tabâtabâ'i et Seyyed Hâshem Haddâd en écrivant leur biographie.[3] Ses ouvrages ont été réédités à de nombreuses reprises en Iran et, pour certains, traduits en anglais.[4] Son aura et son œuvre contribuent à revivifier l'intérêt de nombreuses personnes pour la gnose et un islam inséparable d'une réalisation spirituelle personnelle basée sur un équilibre subtil entre foi, intellect et amour.

'Allâmeh Tehrâni quitte ce monde le 9 safar 1414 (29 juillet 1993). Il est enterré à Mashhad, dans le sanctuaire de l'Imâm Rezâ, à proximité de la tombe de l'Imâm.[5]

Le commentaire du verset de la Lumière

'Allâmeh Tehrâni a effectué un commentaire du verset de la lumière au cours de dix conférences données dans la mosquée de Qâ'em, à la fin de sa période de résidence à Téhéran. Ces conférences ont ensuite été retranscrites par écrit et publiées.[6]

Au-delà de sa simplicité apparente, le verset de la lumière renferme un haut contenu gnostique et peut être considéré comme exprimant les aspects les plus subtils de l'unicité divine. Pour cette raison, il a fait l'objet de nombreux commentaires de grandes personnalités intellectuelles de l'islam, dont Mollâ Sadrâ. Le choix d'un tel sujet par 'Allâmeh Tehrâni, et surtout celui de le rendre accessible par une transmission orale dans une langue simple et un lieu ouvert à tous, répond à sa recherche permanente de lutter contre les représentations erronées du monothéisme répandues chez le commun des fidèles, afin qu'ils n'adorent plus "ce dieu qu'ils ont eux-mêmes façonné et créé "[7] selon leurs propres penchants personnels, mais Dieu tel qu'Il est. Sa démarche répond à une volonté de rétablir un lien d'amour et de



▲ *Seyyed Hâshem Haddâd, l'un des maîtres spirituels de 'Allâmeh Tehrâni*

Son aura et son œuvre contribuent à revivifier l'intérêt de nombreuses personnes pour la gnose et un islam inséparable d'une réalisation spirituelle personnelle basée sur un équilibre subtil entre foi, intellect et amour.

proximité avec Dieu dans le cœur des croyants en le basant sur une vision juste de l'unicité et de la présence divine dans le monde.

Dans la prolongation de la présentation de la pensée de 'Allâmeh Tabâtabâ'i[8], cette adaptation française du commentaire de 'Allâmeh Tehrâni s'inscrit dans une même démarche visant à faire connaître aux lecteurs francophones certains aspects du riche patrimoine spirituel et intellectuel iranien contemporain. Ce travail n'est pas une traduction stricte des propos de l'auteur, mais correspond davantage à une retranscription des principales idées évoquées, en adaptant certains exemples et expressions.

Verset et signification de la Lumière: les racines d'un débat

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ االْأَرض

"*Dieu est la Lumière des cieux et de la terre*." (24:35)

Le début de ce verset, d'apparence simple, amène néanmoins certaines questions: que signifie exactement que Dieu *est* la Lumière des cieux et de la terre? Parle-t-on ici de lumière sensible, que l'on "voit" lorsqu'il fait jour? Dans ce cas, doit-on en déduire que lorsque les cieux et la terre sont dépourvus de lumière, Dieu n'y serait plus présent? Cela ne signifierait-il pas plutôt que Dieu est Celui qui *donne* la lumière des cieux et de la terre? La lumière serait alors non pas une chose qu'Il *est*, mais qu'Il *donne*, faisant de Lui un éclaireur, *Celui qui* éclaire (*munawwir*).

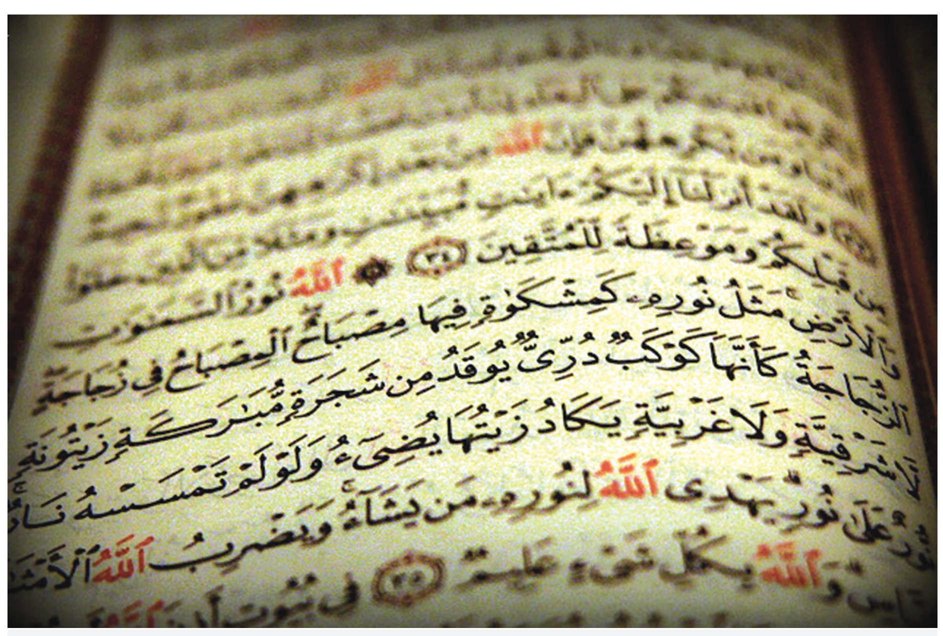
Le début de ce verset, d'apparence simple, amène néanmoins certaines questions: que signifie exactement que Dieu *est* la Lumière des cieux et de la terre? Parle-t-on ici de lumière sensible, que l'on "voit" lorsqu'il fait jour? Cela ne signifierait-il pas plutôt que Dieu est Celui qui *donne* la lumière des cieux et de la terre?

Face à ces interrogations, nous pouvons distinguer trois grandes tendances dans la façon d'interpréter ce genre de versets coraniques.

L'interprétation matérialiste et littérale

L'une de ces tendances consiste à proposer une interprétation exclusivement matérielle et littérale du sens des termes employés dans les versets. Selon les tenants d'une telle école, le vocabulaire coranique ne dépasse pas un *niveau de signification sensible*: la "Lumière" évoquée dans le verset de la Lumière ne désigne que la clarté du jour issue du soleil. De même, le verset évoquant que "*le Tout Miséricordieux S'est établi sur le trône.*" (20:5) signifie que Dieu s'est littéralement assis sur une chaise matérielle et siège à la manière d'un roi, tandis que "*son trône déborde les cieux et la terre*" (2:255) veut dire qu'il est tellement grand que sa taille dépasse celle de notre monde. De même, "*Ton Seigneur* viendra *ainsi que les Anges, rang par rang*" (89:22) signifie qu'au Jour de la Résurrection, Dieu viendra tel un homme, en marchant, aux côtés de ses anges, et "*la main de Dieu est au-dessus de leurs mains*" (48:10) indique que Dieu a des mains… Cette tendance, conduisant à une représentation anthropomorphique de Dieu et le réduisant à une réalité sensible, est particulièrement répandue au sein du courant wahhabite.

De telles affirmations peuvent aisément être réfutées: affirmer que la "Lumière"



▲ *Verset de la lumière (ayat al-nour)*

dont il est question dans ce verset est une réalité sensible impliquerait que là où sont les ténèbres, Dieu ne "soit" pas. Il faudrait alors postuler l'existence d'un autre créateur à l'origine des ténèbres et de tout ce qui est dépourvu de lumière sensible… Ceci montre à quels résultats contraires mêmes à l'esprit du monothéisme peuvent mener les interprétations littéralistes, alors que l'ensemble du Coran lance une même interrogation dont la réponse est évidente et distillée tout au long des différents versets qui le composent: "*Existe-t-il en dehors de Dieu, un créateur?*" (35:3). De nombreuses paroles du prophète Mohammad et des Imâms du chiisme insistent également sur le fait que Dieu n'est pas une réalité matérielle, Il n'est pas un corps: "*Celui qui L'a décrit L'a limité, et celui qui L'a limité l'a compté*[9]*, celui qui L'a compté a infirmé Son éternité. Celui qui demande: "Comment est-Il?" L'aura décrit, et celui qui demande: "Où est-Il?" L'aura situé dans un lieu particulier.*"[10]

La suspension de l'intellect et de la compréhension

Une seconde tendance consiste à dire qu'étant donné que la signification du terme "lumière" dépasse le sensible, nous ne pouvons pas en comprendre le sens. Selon la même logique, "*le Tout Miséricordieux S'est établi sur le trône*" (20:5) signifie bien que Dieu s'est assis sur son trône, mais nous ne pouvons savoir de quel type de trône il s'agit, et ce que veut dire par là ce verset. De même, Dieu ne peut bien évidemment pas avoir des mains comme celles des hommes, mais nous ne pouvons pas pour autant comprendre ce que signifient les versets évoquant une "main de Dieu". Cette tendance mène donc à la suspension de l'intellect: nous lisons, mais sans pouvoir comprendre. Elle fut un temps répandue chez un groupe de savants religieux musulmans, les akhbâris[11], et continue de se manifester ponctuellement chez certains penseurs.

Le recours au sens figuré

Pour éviter de tomber à la fois dans les impasses du littéralisme et de la suspension de l'intellect, une troisième tendance consiste à dire que le terme "lumière" doit s'entendre non pas dans un sens littéral qui réduit Dieu au statut d'être matériel, ni dans un sens qui échappe à notre compréhension, mais dans un sens figuré (*mâjâzi*): la "Lumière" ne qualifie pas réellement et directement Dieu, mais signifie que Dieu est l'éclaireur (*munawwir*) du ciel et de la terre, Celui qui donne la lumière sans se confondre pour autant avec elle.

Pour éviter de tomber à la fois dans les impasses du littéralisme et de la suspension de l'intellect, une troisième tendance consiste à dire que le terme "lumière" doit s'entendre non pas dans un sens littéral qui réduit Dieu au statut d'être matériel, ni dans un sens qui échappe à notre compréhension, mais dans un sens figuré (*mâjâzi*).

De même, "*Ton Seigneur* viendra *ainsi que les Anges*" (89:22) ne veut pas dire que Dieu lui-même viendra, mais que *Son ordre* (*amr*) viendra. Par conséquent, les versets du Coran ne véhiculent pas de sens propre (*ma'na haqiqiyya*), mais constitue un type d'expression détournée en ayant constamment recours au sens figuré. "*Quiconque espère rencontrer* son Seigneur*, qu'il fasse de bonnes actions et qu'il n'associe dans son adoration aucun autre à son Seigneur*" (18:110) signifie en réalité "quiconque espère rencontrer les *grâces* de son Seigneur": selon cette interprétation, "la rencontre de Dieu" doit s'entendre dans un sens figuré comme étant celle des attributs et bienfaits divins, et non celle de Dieu lui-même.

Le problème majeur de cette troisième tendance repose sur une question très simple: Dieu ne pouvait-Il pas s'exprimer directement au lieu d'avoir recours à des sens figurés, susceptibles de fausser la compréhension du Coran et d'être interprétés de façon diverse et erronée? L'envoi d'une guidance ne doit-il pas être synonyme de clarté?

En outre, la signification précise de chaque sens figuré ne peut être comprise que sur la base d'un indice et d'une preuve. Or, dans le verset "*Dieu est la lumière des cieux et de la terre*", d'où et sur quels base et indice reposerait le fait que "Dieu est lumière" signifie "Dieu est celui qui donne la lumière"? Sur quelle base pourrait-t-on interpréter le fait que "lumière" signifie ici "donner la lumière"?

Cette troisième tendance ouvre la voie à une grande liberté d'interprétation et à la libre création d'indice et d'analogie. Poussée au bout de sa logique, elle permet d'associer à peu près n'importe quelle signification aux versets, et donc à faire dire au Coran ce que l'on veut. Elle conduit donc, comme nous l'avons vu dans les exemples précédents, à identifier sans raison valable la "rencontre de Dieu" avec celle de Ses bienfaits et attributs, ou encore avec celle de Ses anges. Or, aucun indice susceptible de fonder une telle interprétation figurée ne se trouve dans le Coran.

Solution

Comprendre le sens de la "lumière" attribuée à Dieu dans ce verset requiert une introduction que l'on pourrait résumer ainsi: les mots sont créés pour exprimer des significations générales (*ma'âni 'âmma*), et non des significations

particulières et propres. A titre d'exemple, le mot "lampe" a été créé pour désigner une lampe. Lorsque ce terme a été créé, ce que l'on appelait "lampe" était alors composé d'une mèche et d'un récipient rempli d'huile. Ensuite, ce même terme employé dans un même sens a désigné un ensemble comprenant une mèche, du pétrole et du verre. Puis une ampoule, un support et un fil électrique. Le même mot de "lampe" a donc été employé dans le même sens dans ces trois cas. En apparence, quel rapport entre un récipient d'huile avec une mèche et un globe fluorescent? Pourquoi n'a-t-on pas inventé un nouveau mot lorsque *l'apparence* a changé? Ce constat montre bien qu'au-delà du changement de l'apparence des référents, le mot et sa signification sont restés les mêmes: c'est dans ce sens que nous disons que les mots sont créés pour exprimer des *significations générales*. Une "forme" particulière de lampe n'est pas contenue dans le sens du mot "lampe", qui a été seulement créé pour désigner un instrument qui permet de produire de la lumière, que sa source soit l'huile, le pétrole, l'électricité, ou toute autre chose.

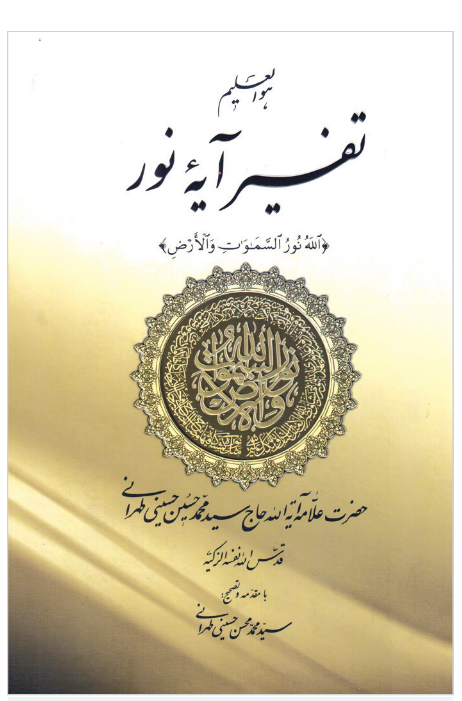
L'ensemble des mots répond à cette logique. A titre d'exemple, le verbe "venir" a été créé pour exprimer le sens très général de "s'approcher de façon progressive", sans que le *moyen* permettant cette approche soit contenu dans la signification du mot. Ainsi, si un homme vient, c'est-à-dire s'approche progressivement d'une chose, il le fait par le moyen de ses jambes. Mais si l'on dit que la tempête vient, cela implique la même signification mais par un autre moyen, de même pour des choses immatérielles, comme lorsque l'on dit "cette idée m'est *venue* à l'esprit". Ici encore, un même terme est employé dans une signification unique et générale dans tous ces cas, sans que sa *signification* n'implique un *moyen* et une *manière* de venir particulière. Ainsi, dans le verset "*Ton Seigneur* viendra" (89.22), le verbe venir n'implique pas un moyen particulier dans sa signification, et ne sous-entend pas que Dieu devrait avoir des jambes… Il signifie juste que Dieu se rapprochera progressivement des êtres, se manifestera à eux. Point besoin donc de recourir au sens figuré et de dire que cela désignerait "l'ordre de Dieu". Si l'on prend les mots dans leur sens général et que l'on ne confond pas ce *sens* avec l'une de leur *forme* et manifestation concrète, par exemple si l'on ne considère pas qu' "avoir des jambes" fait partie de la signification de "venir" et que l'on prend ce mot dans sa signification générale, nous pourrons les *comprendre* sans les réduire à un sens matériel ou figuré. Il ne faut donc pas confondre la *signification générale* d'un concept – venir –, et la *forme concrète* selon laquelle il se réalise dans un référent particulier - marcher pour l'homme. De même, le terme de "main" ou de "bras" a été créé pour exprimer l'idée générale d'instrument et de moyen par lequel on réalise une action, on met en ordre quelque chose… et qui permet l'exercice de notre puissance. Elle n'implique donc aucunement d'avoir des doigts ou d'être faite de chair. Dans ce sens général, la "main de Dieu" signifie la voie et le moyen de l'exercice de l'action divine.

> Cette troisième tendance ouvre la voie à une grande liberté d'interprétation et à la libre création d'indice et d'analogie. Poussée au bout de sa logique, elle permet d'associer à peu près n'importe quelle signification aux versets, et donc à faire dire au Coran ce que l'on veut.

Dès lors, "*les cieux seront pliés dans Sa [main] droite*" (39:67) signifie qu'ils seront pliés sous l'effet de l'exercice de la force et de la puissance de Dieu.

Les mots ont été créés pour exprimer des *significations générales* et non restreintes à un cadre strictement matériel; c'est en gardant ce principe à l'esprit, et en prenant garde à ne pas restreindre une signification à son mode de réalisation dans un être particulier que l'on pourra comprendre la signification précise de nombreux versets coraniques, sans tomber dans des interprétations matérialistes ou relativistes.

Sur cette base, il apparaît que les akhbâris comprennent le terme lumière uniquement dans un sens restreint, et non



▲ *Commentaire du verset de la Lumière de 'Allâmeh Tehrâni, publié en Iran aux éditions Maktab-e vahi*

général pour lequel ce terme a été créé. En réalité, le terme de lumière ne fait pas exception à la règle: la lumière du feu est qualifiée de "lumière", de même que celle du soleil, de l'électricité… tout autant qu'une personne ou une idée peut être qualifiée, selon un même sens, de "lumineuse". Le mot "lumière" a donc été créé pour désigner le sens général de *ce qui est apparent en lui-même (*zâhir lizâtihi*) et qui fait apparaître ce qui est autre que lui (*muzhir li-ghayrihi*)*. La lumière sensible est donc apparente, éclairante par elle-même – rien "n'éclaire" ou ne "rend apparente" la lumière si ce n'est elle même -, et elle rend visible tout ce qui est autre qu'elle. Dans ce sens, l'intelligence est également et *réellement* une lumière: elle est elle-même apparente et "éclairante" (on ne comprend pas l'intelligence par autre chose, mais par elle-même), et rend apparent ce que l'on ignore, telle une lumière que l'on allume dans une pièce au milieu de la nuit et qui nous permet de distinguer ce qui s'y trouve. C'est également dans le même sens qu'il faut comprendre des expressions telles que "cela m'a éclairé" ou "ce n'est pas une lumière".

L'idée majeure qu'il faut ici garder à l'esprit est que les mots ont été créés pour exprimer des *significations générales* et non restreintes à un cadre strictement matériel; c'est en gardant ce principe à l'esprit, et en prenant garde à ne pas restreindre une signification à son mode de réalisation dans un être particulier que l'on pourra comprendre la signification précise de nombreux versets coraniques, sans tomber dans des interprétations matérialistes ou relativistes.

Après cette introduction, le sens "*Dieu est la Lumière des cieux et de la terre*" (24:35) s'éclaire (!): Dieu est lumière, c'est-à-dire qu'Il est apparent et existant

par lui-même, sans besoin d'autre chose, et que les autres créatures deviennent apparentes et existantes par Lui. Dans ce sens, toute lumière, matérielle ou spirituelle, tient ultimement sa source de Dieu, lumière des lumières. Ce verset contient l'essence même du monothéisme, présentant l'ensemble des créatures comme apparentes et existant par Dieu.

Nous voyons alors à quel point le fait de soutenir que Dieu est une lumière matérielle est éloigné de la signification de ce verset! De même qu'affirmer que Dieu est "l'éclaireur" des cieux et de la terre, qui implique une dualité et une distance entre celui qui éclaire et les choses éclairées.

Dieu est *lui-même* lumière, et tout devient apparent par Lui – non pas que les choses existaient précédemment dans une certaine "obscurité", mais la *réalité même* des choses apparaît avec la lumière divine. Par conséquent, "*où que vous vous tourniez, la Face de Dieu est donc là*" (2:115); "*où que vous soyez, Il est toujours avec vous*"(57:4). Toute créature, toute réalité est une manifestation du Dieu-lumière. "Les cieux et la terre" ne doivent pas non plus être restreints à un sens matériel: Dieu est la Lumière des cieux matériels, mais aussi des cieux spirituels, des cieux de l'âme, et de l'ensemble des êtres qui s'y trouvent. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre que les créatures sont des "signes" de Dieu, c'est-à-dire manifestant un aspect des perfections divines.

Si lorsque l'on regarde un paysage de jour, nous voyons d'abord la lumière avant de voir le paysage – mais la lumière est si évidente que nous ne la *voyons* pas, et nous contentons de dire que nous voyons des arbres, un pré… De même, nous voyons d'abord Dieu avant de voir la moindre réalité – la nature, mais aussi la gentillesse, le pardon, la beauté… -, mais Il est tellement évident et omniprésent que nous ne Le voyons pas, et prenons chacune de Ses manifestations divines pour des réalités indépendantes.

"*Il est toujours avec vous*" ne doit donc pas s'entendre dans le sens d'une dualité où Dieu serait d'un côté et la créature de l'autre, mais dans le sens que notre existence même subsiste par Lui; nous sommes d'abord par Dieu avant d'être nous-mêmes: "*Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire*." (50:16)

C'est cette réalité que nous trouvons exprimée de façon à la fois belle et profonde dans la prière de l'Imâm Hossein le jour de 'Arafa:

مِنَ الظُّهورِ ما لَيسَ لَک حَتَّی یکونَ هُوَ المُظهِرُ لک؟! أیَکونُ لغَیرِکَ

"*Autre que Toi aurait-il une apparition que Tu n'aurais pas de sorte qu'il serait, lui, celui qui Te fait apparaître?*

مَتَی غِبتَ حَتَّی تَحتاجَ إلی دَلیلٍ یَدُلُّ عَلَیک

Quand aurais-Tu été absent pour que Tu aies besoin d'un indice qui Te montre?

و مَتَی بَعُدتَ حَتَّی تَکونَ الآثارُ هِیَ الَّتی توصِلُ إلَیکَ

Quand aurais-Tu été éloigné pour que ce soient les traces qui mènent à Toi?"[12]

> Dieu est *lui-même* lumière, et tout devient apparent par Lui – non pas que les choses existaient précédemment dans une certaine "obscurité", mais la *réalité même* des choses apparaît avec la lumière divine. Par conséquent, "*où que vous vous tourniez, la Face de Dieu est donc là*" (2:115); "*où que vous soyez, Il est toujours avec vous*"(57:4).

Il ne faudrait pas pour autant confondre les manifestations de Dieu sous des formes limités, et Dieu lui-même. Comme nous le rappelle l'Imâm 'Ali dans son adresse à Dieu:

يا مَن دلَّ عَلى ذاتِه بذاتِه[13]

Ô, Celui qui a montré Son essence par Son essence!

Seule l'essence divine peut réellement montrer Dieu, et non Ses manifestations. Comment le limité pourrait-il montrer l'illimité? Tel arbre montre juste qu'il a un Créateur infiniment plus grand que lui, tout comme un appareil sophistiqué montre qu'il provient d'une usine dotée de grandes capacités, sans que l'on puisse pour autant se la représenter en observant l'appareil, qui n'en montre qu'un aspect infime. Comment une fourmi pourrait-elle montrer l'essence divine? L'apparition (*zuhûr*) ne peut montrer l'Apparent (*Zâhir*) se trouvant à sa source que selon l'étendue de sa propre existence, c'est-à-dire de façon infiniment limitée. Il faut donc connaître Dieu par Dieu lui-même, et non par les apparitions divines. Dieu-Lumière invite donc à ne pas considérer les réalités en apparences indépendantes comme autant de manifestations de Dieu, mais non à confondre et identifier ces dernières avec Lui.

Seule l'essence divine peut réellement montrer Dieu, et non Ses manifestations. Comment le limité pourrait-il montrer l'illimité?

Cependant, doit-on d'abord connaître Dieu au travers de Ses manifestations, même de manière limitée? Ou faut-il d'abord connaître Dieu par Dieu, puis connaître Ses manifestations et les êtres *par Lui*? Se trouve ici posée une question centrale qu'il faudra éclairer par la suite. ■

(à suivre)

1. Seyyed Hâshem Haddâd a lui-même été l'élève de Seyyed 'Ali Ghâzi, l'une des plus éminentes figure de la gnose du XXe siècle.
2. Ses trois œuvres majeures s'intitulent *Emâmshenâsi* (Connaissance de l'Imâm), 17 Vol.; *Ma'âdshenâsi* (Connaissance de la Résurrection), 10 Vol.; *Allahshenâsi* (Connaissance de Dieu), 3 Vol. Il a également rédigé plusieurs traités sur le cheminement spirituel, le Coran, l'Imâm Hossein…
3. Voir *Mehr-e tabân*, biographie de 'Allâmeh Tabâtabâ'i et *Rouh-e mojarrad*, biographie de Hajj Seyyed Hâshem Moussavi Haddâd.
4. Notamment un traité sur le cheminement spirituel composé de notes de cours de 'Allâmeh Tabâtabâ'i rassemblées par 'Allâmeh Tehrânî, intitulé *Lobb al-Lobâb* et publié en anglais sous le titre de *Kernel of the Kernel*, Suny Press, 2003.
5. Sa tombe se trouve précisément au sud-est de la cour Enghelâb (*sahn-e enghelâb*), à proximité de l'une des entrées du sanctuaire.
6. Nous nous basons sur la version éditée par les éditions Maktab-e vahi, 1390 (2011), 288 p.
7. Hazrat-e 'Allâmeh Ayatollah Hâjj Seyyed Mohammad Hossein Hosseini Tehrâni, *Tafsir Ayeh-ye Nour*, Maktab-e Vahi, 1390 (2011), introduction de Seyyed Mohammad Mohsen Hosseini Tehrâni, p. 20.
8. Voir les numéros 64, 66, 67, 70, 71, 77 de *La Revue de Téhéran*.
9. C'est-à-dire L'a considéré comme une réalité ayant plusieurs parties.
10. Parole de l'Imâm 'Ali, *Nahj al-Balâgha*, Sermon 152/94/185.
11. Certains ont néanmoins des tendances matérialistes en réduisant, à l'instar du premier groupe, la signification des versets à des réalités sensibles. Les akhbâris fondent leurs affirmations sur des paroles qu'ils attribuent au prophète Mohammad; néanmoins, la majorité des hadiths qu'ils citent pour justifier leur théorie ont en réalité été forgés de toute pièce par des personnes comme Obbay ibn Ka'b, Ka'b al-Ahbâr ou encore Abou Harireh. Cette invention de hadiths, qui arrangeait le pouvoir, a été particulièrement répandue à l'époque de Mo'âwiya et s'est prolongée après lui. Les akhbâris mettaient également en relief certains passages de la Thora et de la Bible présentant Dieu avec les attributs de la corporalité, en disant que le Coran se situait dans le prolongement d'une telle tradition. Le groupe des osoulis, de tendance rationaliste, s'est efforcé de combattre cette tendance et ses déviations.
12. Traduction de Christian (Yahyâ) Bonaud, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle*, Al-Bouraq, 1997, p. 61.
13. *Bihâr al-Anvâr*, Vol. 91, p. 243. La même idée a été exprimée par l'Imâm Sajjâd, quatrième Imâm du chiisme, dans l'une de ses invocations: "*Je T'ai connu par Toi, c'est Toi qui m'a guidé vers Toi et qui m'a invité à Toi. Si ce n'était par Toi, je n'aurais su ce que Tu es.*" *Al-Iqbâl* : 1/157

La nature initiale de l'homme selon Ghazâlî*

Mohammad Djafar Moïnfar

L'exposé sommaire que je présente ici est tiré d'une recherche actuellement en cours, autour de la notion exprimée par le vocable persan فطرت *fetrat*, de l'arabe فطر(ة) *fitra(t),* que nous traduisons par «nature initiale», chez les penseurs musulmans, en particulier, iraniens.



▲ *Page d'un manuscrit de* Ihyâ' 'ulûm id-dîn *de Al-Ghazâlî, Bibliothèque nationale de Tunisie*

Cette notion a fait, certes, l'objet de diverses observations et de courtes études, telles que l'article de MacDonald dans l'*Encyclopédie de l'Islam*[1], l'analyse de Wensinck dans *La pensée de Gazzâlî*[2], ou celle de H. Corbin dans *En Islam iranien*[3], ou l'observation de L. Gardet dans *Dieu et la destinée de l'homme*[4]. Cependant, une recherche détaillée et approfondie la concernant reste à faire.

L'ensemble de l'œuvre imposante du grand penseur iranien محمّد ابوحامد غزالی Mohammad Abû Hâmed Ghazâlî est caractérisé par un souci éducatif et pédagogique. Qu'il s'agisse de son ouvrage magistral en arabe, احياء علوم الدّين *Ihyâ' 'ulûm id-dîn* (Revivification des sciences de la Religion) ou de son résumé en persan کیمیای سعادت *Kîmîyâ ye sa'âdat* (Alchimie du bonheur), ou encore de petits traités tels que فرزندنامه *Farzand nâme* (Epitre de l'enfant), en persan, et sa version arabe, ايّهاالولد *Ayyuha-l-valad* («Ô fils»). Car, pour lui la nature initiale, فطر(ة) *fitra(t)*/ فطرت *fetrat*, de l'homme est saine et pure demandant à atteindre la perfection. Or, cette perfection, certes avec l'effort personnel, اجتهاد *ijtihâd/ejtehâd*, s'obtient par un enseignement et une éducation adéquate, loin de l'imitation et de l'obéissance aveugle, تقليد *taqlîd*; et, inversement, la nature initiale peut être pervertie et prendre une orientation négative.

Dans l'introduction de son ouvrage à caractère autobiographique المنقذ من الضلال *Al-munqid min ad-dalâl* (Celui qui préserve de l'erreur[5]), il définit sa démarche à la recherche de la vérité tout au long de sa vie. Il y précise que la soif qu'il avait, dès son âge tendre et sa jeunesse, pour saisir les vérités des choses était un instinct, une habitude et une nature initiale mise en lui par Dieu. C'est ainsi qu'à l'approche de l'adolescence, chez lui, tout lien avec l'imitation aveugle et la croyance héréditaire fut coupé. Et c'est ici qu'il cite ce célèbre حديث *hadîth* (tradition) du

Prophète:

كُلُّ مَولودٍ يولدُ عَلى الفِطرة فَأبواهُ يُهَوِّدانِه وَ يُنَصِّرانِه وَ يُمَجِّسانِه

«Tout être engendré (homme) naît dans la (ة)فطر *fitra(t)*, la nature initiale ; ensuite, ses parents font de lui un chrétien, un juif ou un mazdéen.[6]»

«C'est alors, dit-il, qu'une force intérieure me poussa à rechercher cette nature initiale et celle issue des croyances basées sur l'imitation aveugle des parents et des maîtres.»

Pour Ghazâlî la nature initiale, (ة)فطر *fitra(t)*/ فطرت *fetrat*, de l'homme est saine et pure demandant à atteindre la perfection. Or, cette perfection, certes avec l'effort personnel, اجتهاد *ijtihâd/ejtehâd*, s'obtient par un enseignement et une éducation adéquate, loin de l'imitation et de l'obéissance aveugle, تقلید *taqlîd*.

Dans le commencement de son ouvrage کیمیای سعادت *Kîmîyâ ye sa'âdat* (Alchimie du bonheur), au chapitre 9, intitulé اصل آدمی گوهر فریشتگان است «La base de l'homme est de l'essence des anges[7]», il explique que la base humaine est d'essence angélique et que les caractères en commun avec des bestiaux lui sont étrangers et factices; l'intellect lui est accordé afin de connaître son Dieu, la raison de sa création et ses merveilles. Dans le chapitre 11, intitulé پیوند دل با عالم ملکوت «Le lien du cœur avec le monde intelligible[8]», il décrit la démarche spirituelle pour atteindre la perfection, le chemin des prophètes et des soufis. Mais il y précise que l'acquisition de la science (connaissance) par l'apprentissage, bien qu'elle soit importante, est peu de chose par rapport à celle des prophètes et des اولیا «Amis de Dieu», inspirée dans leurs cœurs sans intermédiaire et apprentissage des hommes.

Ensuite, dans le chapitre suivant intitulé زاده شدن آدمی بر فطرت «Naissance de l'homme selon la *fetrat*[9]», il précise qu'il ne faut pas croire que cette faveur est réservée seulement aux prophètes, car l'essence de tout homme à l'origine de la *fetrat* en est virtuellement digne. Comme le fer est digne de devenir un miroir montrant l'image du monde, sauf si la rouille a abimé son essence. De même tout cœur dominé par la cupidité de ce monde et l'appétit (la passion) pour les péchés, perdra cette faveur. Et ici, Ghazâli pour argumenter son propos, cite le hadît du prophète que nous avons cité plus haut.

Un autre point intéressant à signaler ici:

Dans احیاء علوم الدّین *Ihyâ' 'ulûm id-dîn* (Revivification des sciences de la Religion), volume 2, عادات 'âdât «Coutumes sociales», livre 2, کتاب آداب نکاح «Le livre des règles du mariage», au deuxième chapitre[10], il énumère huit qualités de l'épouse qui permettent de vivre en bien et en douceur en mariage[11]. La huitième qualité consiste à ce que sa parenté ne soit pas trop rapprochée, car comme dit le Prophète (لا تَنكَحوا القرابَة القريبَة فَإنَّ الوَلدَ يُخلقُ ضاویا[12]) les enfants issus d'un tel mariage seront frivoles et chétifs. مویّد الدّین محمّد خوارزمی Mo'ayyed od-dîn Mohammad Khârazmî qui a rédigé en persan, en 620/1223, une excellente traduction commentée de *Ihyâ' 'ulûm id-dîn*, commente ainsi ce passage[13]:

مترجم می گوید که در مصاهرت بیگانگان و احتراز از خویشان فایده ی دیگر هست. و آن فایده آن است که هر قومی را کمالی باشد در چیزی. و چون زن و شوی از دو اصل مختلف باشند در فرزند کمال هر دو فریق جمع شود، چنانکه از ترک و هند اگر فرزندی آید با چهره ی هندوان و لون ترکان باشد. و آمده است که عبدالّله زبیر نبیره ی ابوبکر بود، هم جمال ابوبکر داشت و هم شجاعت

زبیر. و اگر کسی گوید که هر قومی را در چیزی نقصانی باشد، پس بیم آن باشد که در فرزند هر دو نقصان جمع شود، گوییم کمال در طبیعت مقصود ذاتی است و نقصان به سبب عارضی لازم آید و بدین سبب کم اتفاق افتدکه نقصان ها جمع شود، در اغلب و اعم کمال ها فر هم آید.

«Le traducteur dit que se marier avec des étrangers et éviter les proches a une autre utilité: chaque peuple a la perfection d'une chose, et quand la femme et le mari sont de deux origines différentes, les deux perfections de deux peuples se réunissent chez leur enfant. Ainsi un enfant issu d'un couple turco-indien aura le visage des indiens et la couleur des turcs. On raconte que عبدالله زبیر 'Abdollâh Zobayr était le petit fils de ابوبکر Abû Bakr; or, il avait à la fois la beauté de Abû Bakr et le courage de Zobayr. Si quelqu'un objecte que chaque peuple possède aussi l'imperfection d'une chose et que, par voie de conséquence, les imperfections, de part et d'autre, pourront aussi se cumuler chez l'enfant, nous répondons que dans la nature, طبیعت *tabî'at*, c'est la perfection qui est le but essentiel alors que l'imperfection est accidentelle. C'est pourquoi il arrive rarement que les imperfections se réunissent, et, dans l'ensemble, les perfections se réalisent.»

On observe donc que le terme طبیعت *tabî'at*, «nature», employé dans ce contexte par Mo'ayyed od-dîn Mohammad Khârazmî, a, de toute évidence la même valeur que le mot فطر(ة) *fitra(t)* / فطرت *fetrat* chez Ghazâlî.

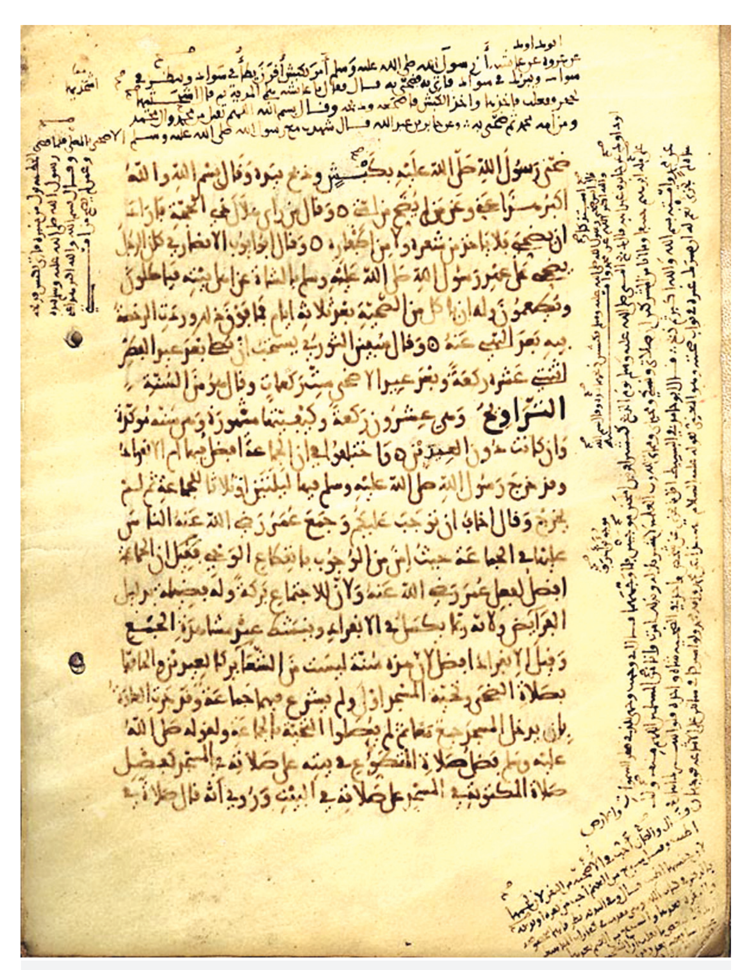
Mises à part les formes de la même racine que le mot فطر(ة) *fitra(t)*, ce dernier est employé une seule fois, dans un syntagme déterminatif avec le nom الله Allâh, dans le Coran[14]:

فَأَقِم وَجهَکَ للدِّین حَنیفاً فطرَتَ اللّه الّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها لا تبدیلَ لِخَلقِ اللّهِ ذالِکَ الدّینُ القَیِّمُ ولکِنَّ أکثرَ النّاس لا یَعلمون.

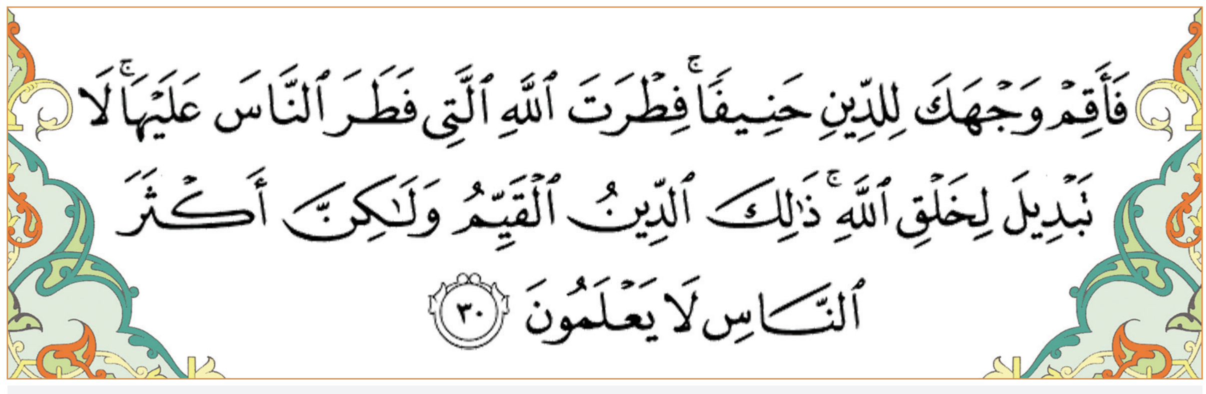
Mises à part les formes de la même racine que le mot فطر(ة) *fitra(t)*, ce dernier est employé une seule fois, dans un syntagme déterminatif avec le nom الله Allâh, dans le Coran.

«Redresse ton visage vers la Religion, en sincérité (en croyant originel, en vrai croyant, en hanif[15]), selon la nature dont Dieu a fait la nature des hommes; il n'y a pas de changement dans la création de Dieu. Voici la religion correcte; mais la plupart des gens ne savent pas.»

Cette ayat et, en particulier la notion exprimée par فطر(ة) *fitra(t)*, sont



▲ *Page d'un manuscrit de* Ihyâ' 'ulûm id-dîn *de Al-Ghazâlî, Maroc, XIVe siècle*



▲ *Verset coranique au sujet de la fitra, sourate Al-Rûm, verset 30*

commentées par des exégètes, tels que ابو جعفر محمّدبن جریر طبری Abû Ja'far Mohammad ebn jarîr Tabarî[16], ابوالفتوح رازی Abol-Fotûh Râzî[17], ابوالفضل رشید الدّین میبدی Abol-Fadl Rashîd od-dîn Meybodî[18], عبدالرّزاق کاشی 'Abd or-Razzâq Kâshî[19], سیّد محمّد حسین طباطبائی Seyyed Mohammad Hoseyn Tabâtabâ'î[20], qui utilisent dans leur démonstration le hadîth en question du Prophète et, surtout, font appel à la doctrine de میثاق mîthâq «pacte de la préétérnité octroyé par Dieu à la race humaine». Il s'agit des ayats 172 et 173 de la sourate VII (a' râf):

وَ أخذَ ربُّکَ مِن بَنی آدمَ مِن ظُهورِهِم ذُرّيتَهُم وَ أشهَدَهُم على أنفُسِهِم ألستُ بِرَبِّکُم قالوا بَلىَ شَهَدنا أن تقولُوا يَومَ القيامَة إنا كُنّا عَن هَذا غافِلينَ.

أو تَقولُوا إنَّما أشرَکَ آبَاؤنا مِن قبلِ وَ كُنّا ذُرِّيَة مِن بَعدِهِم أفَتُهلِكنا بِما فَعَلَ المُبطِلُونَ.

«Et quand ton Seigneur prit, des enfants d'Adam, de leurs reins leur progéniture, et les rendit témoins sur eux-mêmes: 'Ne suis-je pas votre Seigneur?' Ils dirent: 'Mais oui, nous en témoignons!' de sorte que vous ne puissiez dire, au jour de la résurrection: 'Vraiment, nous étions inattentifs à cela»

Ou que vous ne disiez: 'Nos pères fabriquaient des dieux (associaient à Dieu d'autres divinités), jadis, et nous étions leur progéniture, venant après eux. Nous feras-tu périr pour ce que faisaient les tenants du faux?'»

En résumé, l'être humain, par principe, pur et sain, reçoit, dès le commencement, en dépôt, son appartenance à Dieu, sa reconnaissance de l'Unicité, sa soumission: Islam. Par la suite, selon sa démarche personnelle (libre arbitre), son éducation, son orientation, il tendra vers l'état de perfection ou vers son opposé.

Qu'on étudie les propos des grands exégètes du Coran, ou ceux des grands mystiques tels que ابن عربی Ibn 'Arabî, جامی Jâmî, غزالی Ghazâlî, etc., tous convergent vers une telle conclusion.■

---

* Communication faite au Colloque International «Les valeurs de l'humanisme dans la pensée iranienne et leur portée », organisé les 22-24 mai 2006 à l'Université de Strasbourg par le Professeur H. Beikbaghban.

1. Nouvelle édition, vol. 2, pp. 953-954.
2. p. 43ss.
3. Vol. IV, pp. 412-413.
4. pp. 300-301.
5. pp. 10-11.
6. Bukhârî, vol. 1, p. 85 ; tr. fr., vol. 1, p. 431; cf. aussi Wensinck, *Concordance*, tome V, pp. 179-180.
7. Vol. 1, p. 25ss.
8. p. 29s.
9. p. 31s.
10. p. 27s.
11. p. 37s.

12. Inconnu dans les principaux recueils de hadîth
13. vol. 2, p. 87s.
14. XXX (Rûm), 30.
15. Terme coranique, par exemple, la sourate III (Al 'Imrân), l'ayat 67: ما كانَ إبراهيمُ يَهودیّاً و لا نَصرانيّاً وَلكن كانَ حنيفاً مُسلِماً وَ ما كانَ مِنَ المُشرِكين "Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était *hanîf* et *muslim*, et il n'était pas du nombre des faiseurs de dieux." Cf., entre autres, l'article de *hanîf*, par W. Montgomery, in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle. éd., vol. 2, pp. 168-170.
16. *Tafsîr*, vol. 10, p. 182ss.
17. *Tafsîr*, vol. 15, p. 255s.
18. *Kashf ul-asrâr*, vol. 7, p. 443ss.
19. *Tafsîr*, vol. 1, pp. 261-262.
20. *Al-Mîzân*, vol. 16, p. 178ss.; tr. pers., vol. 16, p. 281ss.

Bibliographie:

Abd or-Razzâq Kâshî, *Tafsîr ul-qur'ân ul-karîm*, édité par M. Ghalib (qui attribue, à tort, à Ibn 'Arabî), Beyrouth, Dar ul-Undulus, 1978.

عبدالرّزاق کاشی، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب (که، به غلط، به ابن عربی منسوب می کند)، از روی چاپ هند، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۷۸

Bukhârî, Abû 'Abdullâh Muhammad…, *Sahîh*, édition d'Egypte <1371/1951>; traduction française par O. Houdas et W. Marçais, *Les traditions islamiques*, première édition, Paris, Imprimerie Nationale, 1903; nouvelle édition, Paris, Jean Maisonneve, 1977.

بخاری، ابو عبداللّه محمّد بن اسمعیل بن ابراهیم بن المغیرة، صحیح، چاپ مصر، ۱۳۷۱، ترجمه به فرانسه،...

Corbin, Henry, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971.

Encyclopédie de l'Islam, Leyde, Brill, 1913-1942 ; deuxième édition, Leyde, Brill /Paris, Maisonneuve, 1954ss.

Gardet, Louis, *Dieu et la destiné de l'homme*, Paris, J. Vrin, 1967.

Ghazâlî, Mohammad Abû Hâmed:

-, *Al-munqid min ad-dalâl va-l-mûsil ilâ di-l-'izzat-i va-l-jalâl*, avec la traduction française (*Erreur et délivrance*) par Farid Jabre, deuxième édition, Beyrouth, 1969.

-، المنقذ من الضّلال و الموصل الی العزَّة و الجَلال، ترجمه الی الفرانسیة و قدَّم له و علقَ علیه فرید جبر، الطبعة الثانیة، بیروت، ۱۹۶۹.

-, *Ayyuha-l-valad*, avec la traduction française (*Lettre au disciple*) par Tofic Sabbagh, deuxième édition, Beyrouth, 1959.

-، ایّها الولد، ترجمه الی الفرانسیة توفیق صبّاغ، الطبعة الثانیة، بیروت، ۱۹۵۹.

-, <*Farzand nâme*>, in *Makâtîb e fârsî ye Ghazâlî* be nâm e *Fadâ'il ul-inâm min rasâ'il-i Hujjat ul-islâm*, édité par 'Abbâs Eqbâl Âshtîyânî, <deuxième édition>, Téhéran, Sanâ'î, 1363/1984, pp. 91-112.

-، فرزند نامه، در مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الانام من رسائل حجّة الاسلام، به تصحیح و اهتمام استاد فقید عبّاس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران، سنائی، ۱۳۶۳، صفحات ۹۱-۱۱۲.

-, *Ihyâ' 'ulûm id-dîn*, Beyrouth, Dâr ul-ma'ârif, sans date; traduction en persan par Mo'ayyed od-dîn Mohammad Khârazmî, édité par Hoseyn Khadîv jam, deuxième édition, Téhéran, Sherekat e enteshârât e 'elmî va farhangî, 1364/1986-1377/1999.

-، احیا علوم الدّین، بیروت، دارالمعرفة، بدون تاریخ، ترجمه ی فارسی از مویّدالدّین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، چاپ دوَم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۷-۱۳۶۴.

-, *Kîmîyâ ye sa'âdat*, édité par Hoseyn Khadîv jam, trosième édition, Téhéran, Sherekat e enteshârât e 'elmî va farhangî, 1364/1986.

-، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، چاپ سوّم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

Meybodî, Ab ol-Fadl Rashîd od-dîn, *Kashf ol-asrâr va 'oddat ol-abrâr*, connu sous le nom de *Tafsîr e Khâje 'Abd ollâh Ansârî* , édité par 'Alî Asghar Hekmat, cinquième édition, Téhéran, Amîr Kabîr, 1371/1993.

میبدی، ابوالفضل رشید الدّین، کشف الاسرار و عدّة الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبداللّه انصاری، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

Moïnfar, Mohammad Djafar, *Grammaire de l'arabe*, Paris, Service de Linguistique Quantitative de l'Université de Paris VI, 1973.

-, *Grammaire du persan*, Paris, Service de Linguistique de l'Université Pierre et Marie Curie, 1978.

Tabarî, Abû Ja'far Muhammad Üarîr, *Tafsîr ut-Tabarî*, nommé *Jâmi' ul-bayân fî ta'vîl il-Qur'ân*, Beyrouth, Dâr ul-kutub il-'ilmîyya, 1412/1992.

طبری، ابوجعفر محمّد بن جریر، تفسیر الطّبری، المسمّی جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت، ۱۹۹۲/۱۴۱۲.

Tabâtabâ'î, Seyyed Mohammad Hoseyn, *Al-mîzân fî tafsîr il-Qur'ân*, <Qom>, Esmâ'îyân, 1393/1973-1394/1974 ; traduction en persan, deuxième édition, Téhéran, Amîr Kabîr,…, 1364/1986.

طباطبائی، سیّد محمّد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳-۱۳۹۴، ترجمه ی فارسی، تهران، امیرکبیر،... ۱۳۶۴.

Wensinck, A. J. (et Mensing, J. P., continué par Brugman, J.), *Concordance et indices de la tradition musulmane,* المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النّبوی, Leiden, Brill, 1936-1969.

-, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940.

Sur les armes dans l'*Avestâ*

Première partie

Dr. Manouchehr Moshtâgh Khorâssâni
Arun Singh

Histoire

L'ancienneté de l'*Avestâ*, la plus ancienne partie de la littérature sacrée des zoroastriens, est un sujet de controverse. Le prophète iranien Zoroastre serait né vers 660-583 av. J.-C. dans la province d'Azerbaïdjan en Iran[1]. En tant que tels, les livres de l'*Avestâ* comptent parmi les livres les plus anciens du monde. La période de l'Iran antique finit avec la fin des Achéménides (environ 330 av. J.-C.). Durant la période achéménide, on utilisait deux styles d'inscription distincts pour deux différents types de langues:

a) la langue d'*Avestâ* parlée à l'est de l'Iran et utilisée dans les anciens textes de l'*Avestâ*;

b)la langue Perse ancienne parlée dans le sud-ouest de l'Iran, retrouvée sur les inscriptions en écriture cunéiforme à Persepolis. La série de textes composant l'*Avestâ* a été écrite sur une longue période, depuis l'époque de Zoroastre lui-même jusqu'à l'ère sassanide (241 –651).[2] Pendant cette période, on transmettait oralement les textes de l'*Avestâ* à la génération suivante. Les Gâthâs sont reconnus comme les textes les plus anciens dans le corpus de l'*Avestâ* et ont formé le noyau de la littérature zoroastrienne religieuse. L'étymologie du mot "*Avestâ*" peut être dérivée à partir de la racine sanskrite *vid-* qui signifie «ce qui est connu» ou «connaissance», tandis que le préfixe *â* connote le participe passé. Selon le Denkart[3], l'*Avestâ* qui s'offre à nous aujourd'hui est seulement une petite partie (un quart) de l'*Avestâ* complet tel qu'il était connu dans l'Iran antique. L'historien arabe Mas'oudi (mort: 957 après J.-C.) affirme que l'*Avestâ* a été, en son temps, écrit en or liquide sur 12 000 peaux de bœuf.[4] Dans certains livres pahlavi, il est dit que durant la période achéménide, l'*Avestâ* contenait 815 ou 832 chapitres divisés en 21 *nasks* ou volumes[5], tandis que l'*Avestâ* existant actuellement

▲ *Exemple d'une page de l'*Avestâ *avec l'écriture de Mehrâbân Keykhosrow (manuscrit k50)*

ne contient que 119 de ces chapitres rassemblés en cinq livres (Yasnâ [adoration], Visperad ["prières à" tous les patrons], Yashts [adoration par la louange], Vendidâd [contre les démons]) et des fragments comme Aogemadaeca [face à la mort], Afrin-i Zartosht [bénédiction de Zoroastre], Hadhokh Nask [le destin de l'âme après la mort], Nirangistân [rituels spécifiques] et Vishtâsp Yasht [bénédictions]. On trouve également Khordeh Avestâ [petite Avestâ] qui se compose d'une selection de versets n'apparaissant pas dans les Yasnâ, Visperad ou Vendidâd et servant de livre de prières aux novices.

L'*Avestâ* que nous connaissons aujourd'hui est organisé en livres majeurs et mineurs. Les livres majeurs comprennent le Yasnâ, le Visperad et les Yashts. Les textes mineurs comprennent le Vendidâd, des fragments de volumes tels que l'Hadokht Nask et le Khordeh Avestâ. Les Yasnâ, Visperad et Vendidâd proviennent de la section principale de l'*Avestâ* lui-même. Le Yasnâ est la principale partie liturgique du canon de l'*Avestâ*. Le mot *Yasnâ* correspond exactement au mot sanskrit *yajna* signifiant le culte ou le sacrifice, et ne signifie pas seulement la prière (comme les Niyâyesh), mais renvoie à des prières directement liées à des rites sacrificiels. Le Yasnâ existant contient 72 chapitres appelés Hâ ou Hâiti. Ces chapitres constituent la première partie de Yasnâ. Plus tard les Gâthâs (17 hymnes) furent intégrés dans le Yasnâ et constituent le noyau de Yasnâ. Les Gâthâs contiennent les enseignements et les révélations de Zoroastre.

Les plus importants des textes mineurs de Khordeh Avestâ [petite Avestâ] sont les Niyâyesh [litanies], qui peuvent être récités par tous les croyants zoroastriens sans la présence du Mobed zoroastrien. Ils se composent de prières courtes adressées au soleil, à la lune, à l'eau et au feu, ainsi qu'à leurs Anges respectifs: Khurshid/Khorshid [soleil], Mihr/Mehr, Mâh [lune], Ardvisur et Âtash [feu]. En résumé, l'*Avestâ* est une source d'information très importante sur l'Iran antique et, parmi beaucoup d'autres choses, il nous offre la possibilité d'acquérir de nouvelles connaissances au sujet des armes anciennes. Dans l'*Avestâ*, les plus anciens hymnes d'Iran, on retrouve un grand nombre de termes désignant des armes et armures tels que les chars de combat, les chevaux, couteaux, drapeaux, frondes, massues de combat, flèches à plumes de faucon, arcs, harnais, etc.

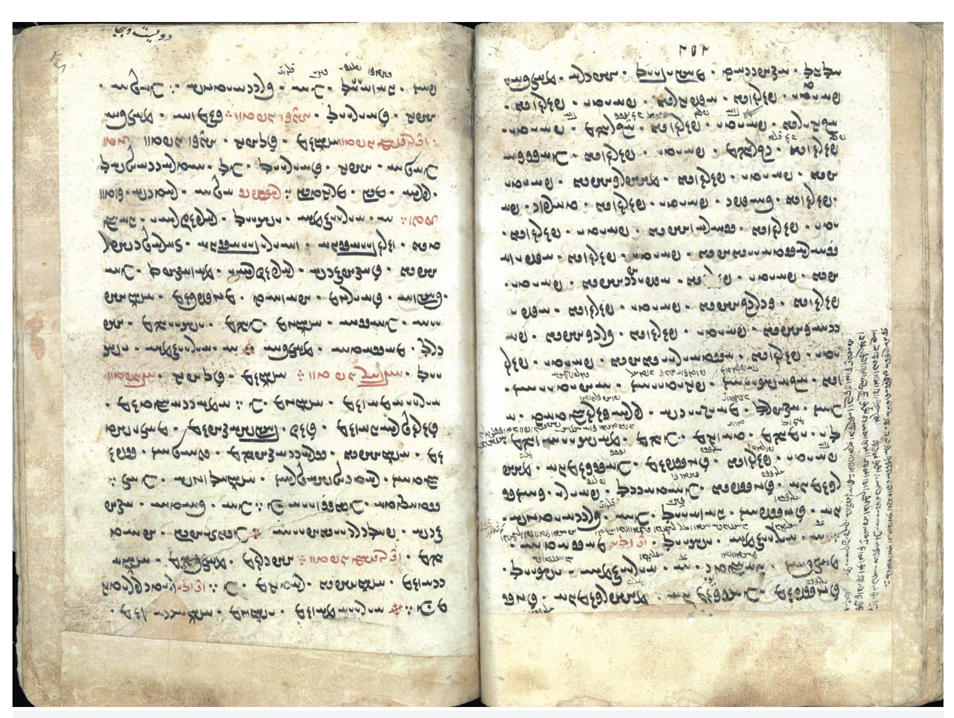
> Selon le Denkart, l'*Avestâ* qui s'offre à nous aujourd'hui est seulement une petite partie (un quart) de l'*Avestâ* complet tel qu'il était connu dans l'Iran antique. L'historien arabe Mas'oudi (mort: 957 après J.-C.) affirme que l'*Avestâ* a été, en son temps, écrit en or liquide sur 12 000 peaux de bœuf.

L'*Avestâ* comme une arme

La plus importante partie de l'*Avestâ* est le verset sacré appellé l'Ahuna Vairya:

Yâθâ ahū vairyō aθâ ratuš ašaṭ-ciṭ hacâ;
Vaŋfheuś dazdâ Maŋanhō śyaoθananâm aŋheuš Mazdâi;
Xšaθrem-câ Ahurâi â yim drigubyō dadaṭ vâstârem.

"On doit choisir tous les deux le Seigneur et le Maître pour leur honnêteté.
On les cite avec une bonne intention pour faire grâce au Sage des actes de



▲ *Exemple d'une page de Vendidâd de l'*Avestâ *(976 calendrier Yazdgerd) (N. 11263), Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran*

la vie,

et pour établir le règne de Dieu,

où la personne choisie est le purificateur

des personnes légitimes qui sont opprimées"

Certaines des armes présentées dans l'Avesta et portées par les Anges ou par les Ahouras sont aussi dotées d'une puissance que l'on retrouve aussi bien dans le royaume spirituel que matériel.

Ce verset précède juste le Gâthâ Ahunavaiti et est probablement le plus ancien verset de l'*Avestâ*. Dans le code juridique des zoroastriens, Zarathoustra utilise ce verset comme une arme contre les *divs*[6] (démons). De plus, le Sraosha Yasht (Yasht Sraosha) dit que ce verset lui-même est l'arme victorieuse (*snaiθiš vereθrajâ*)[7], et aussi le plus victorieux des mots sacrés[8]. Dans la cosmologie des zoroastriens, certains des mots et versets sont donc dotés d'un pouvoir sacerdotal, qui permet à celui qui les utilise de s'en servir comme d'une arme spirituelle contre les démons.

Dans plusieurs cas, certaines des armes présentées dans l'Avesta et portées par les Anges ou par les Ahouras sont aussi dotées d'une puissance que l'on retrouve aussi bien dans le royaume spirituel que matériel. Par exemple, dans les litanies (les Niyâyesh), il existe plusieurs exemples de sacrifices pour les corps célèstes rappellant des armes réelles. Le Niyâyesh Khorshid (Khurshed), addressé au soleil, existe en plusieurs versions différentes en avestan, sanskrit, pahlavi et gujurati. Au verset numéro huit, il est dit:

Zaranumantem sūrem yazamaide[9]
(«Nous sacrifions pour le pilier d'or»)

La version en Pahlavi dit:

Zarinomand awzâr râ izam (mavan mayâ i sâbnam i vahârīk min azīrzamī lâlâ barâ yâtūnet pavan râs i valâ)[10].

(«Je sacrifie à l'instrument d'or à travers lequel les eaux de la rosée du printemps viennent de la terre»)

La version en Sanskrit dit:

Suvarṇamayain śastram ârâdhaye (kila saokantaparvatopari pṛthivīmūlâd ârabhya suvarṇamayanalikâ nirmitâ asti tena chidreṇa pṛthivītalasthan udakam âkâśe ârohati tat ca vâtâhatam sarvatra prasarati ataeva tusârodakam ârâdhaye)[11].

(«J'apaise l'instrument d'or (une tige d'or) qui commence depuis la racine de la terre et qui s'élève au dessus de la montagne Sokant; l'eau qui reste dans le noyau de la terre monte au-dessus de l'orifice vers le ciel et lorsqu'elle est frappée par le vent, se propage dans toutes les directions; ainsi apparaissent les eaux de la rosée du printemps; c'est cette arme-même que j'apaise.»)

Ni les versions gujurati ou perse n'utilisent le mot «arme» dans ce verset. Néanmoins, la version en avestique suggère que le pilier d'or devrait être considéré comme un grand corps célèste, et la version en sanskrit dit clairement que cet instrument possède les caractéristiques d'une arme en utilisant le mot *śastra,* ayant pour seule signification celle d'une arme.

Le verset numéro quinze du Niyâyesh Khurshed est addressé à l'Ange Mithra. La version en avestique dit:

Yazâi vazrem hunivλem
Kamereδe paiti Daevanạm
Miδrōyō voura gaoyaoiš[12].

(Je vais sacrifier par la masse d'arme [de Mithra] bien dirigée vers les crânes des *divs* [démons]).

La version avestique indique clairement que l'objet de ce sacrifice serait l'arme légendaire portée par Mithra, et non pas Mithra lui-même. Il est donc établi que dans l'Iran antique, non seulement les dieux, mais aussi leurs armes étaient adorées.

L'*Avestâ* est une source d'information très importante sur l'Iran antique et, parmi beaucoup d'autres choses, il nous offre la possibilité d'acquérir de nouvelles connaissances au sujet des armes anciennes. Dans l'*Avestâ*, les plus anciens hymnes d'Iran, on retrouve un grand nombre de termes désignant des armes et armures tels que les chars de combat, les chevaux, couteaux, drapeaux, frondes, massues de combat, flèches à plumes de faucon, arcs, harnais, etc.

Le même verset en langue pahlavi dit:

Af-aš yezbexūnt vazr I hunixâm pavan kamâr madam i Šedâân I Mitr I fraxgōyōt (ae hunixâmīh ae aey bâstân etōn yaxsenunet menūkīhâ barâ vazlūnet vinâskârân pâtifrâs barâ vabidūnd u menūhīkâ laxvâr ō kantīr yâtūnet).[13]

(Il sacrifie avec la masse d'arme de Mithra, qui possède des vastes pâturages, et sa massue est bien dirigée vers les crânes des *divs* [ce qui veut dire que Mithra porte sa masse d'arme toujours d'une telle manière, pour être dégainée spirituellement, à la vue de personne, pour punir les pécheurs avant de retourner à sa place.)

La version en perse ne mentionne pas une masse d'arme, mais la version en Gujurati évoque cette masse ramenée sur le pont Chinvat.

Le Niyâyesh Âtash contient également des informations sur des armes anciennes

d'Iran. Le verset numéro neuf, dans sa version sanskrite, dit:

Vṛddhikârī bhava asmin nivâse Dīrgham kṣstam Samyamcit tat upari śastrena akṣayakarena samam śastrena uttamena aksayakarena (iti Ijīśnisastrena).[14]

(Prolonge [notre] séjour dans cette demeure, même pour une période longue, grâce à l'arme de l'Immortalité, au-delà de l'arme de l'Immortalité, grâce à l'arme de ce sacrifice).

Dans la cosmologie de l'*Avestâ*, Mithra apparaît comme le dieu de la lumière céleste, le maître de l'espace lumineux et vaste, le maître de la vérité et de la foi.

Ce verset réitère ces phrases de l'*Avestâ* comme une arme. La version en sanskrit utilise le mot *śastra* trois fois. La deuxième fois, le mot est combiné avec *samam* (suprême, absolu). La troisième fois, le sacrifice lui-même est décrit comme une arme, et l'effet du mot «*iti*» est comme un miroir: ici, le sacrifice décrit devient le sujet de la phrase.

Les armes comme métaphores pour d'autres objets matériels

Le mot général pour se référer à l'arme est *zaena* ou *zaênav* qui signifie "arme" ou "ceinture des armes"[15]. En *Avestâ*, plusieurs mots décrivent les types de guerriers et d'armes comme *asabana* (frondeur)[16], *tchaku* (fronde)[17], *tiži-dâra* (à lame coupante)[18] ou *paiti-jaiti* (battant)[19]. Parfois l'accent est mis sur la taille d'une arme. Le meilleur exemple de ce phénomène se trouve dans le Hum Yasht (Yasht Hōm):

Yim upairi viš raoδaṭ âršyōbareza zairitem.[20]

(Au-dessus [de ça] on coule une longue lance).

De plus, il arrive que certaines armes représentent les forces de la nature. Par exemple:

Yerehe aravat haenanąm nava satâiš hazareremča.[21]

(A qui 900 et 1000 projectiles ont été alloués).

Dans cet extrait, le mot *haenanąm* en avestique pour les «projectiles», se réfère aux gouttes de pluie, aux flocons de neige et aux grêlons.

Les armes portées par ou associées à Mithra

Dans la cosmologie de l'*Avestâ*, Mithra apparaît comme le dieu de la lumière céleste, le maître de l'espace lumineux et vaste, le maître de la vérité et de la foi. Il est apparenté avec Mitra, cité dans les Védas indiens, où il apparaît comme l'un des cinq Adityas. Le nom «Mithra» signifie un ami lié par l'amitié ou par un contrat. En même temps, il est associé au soleil dans l'*Avestâ*. La religion zoroastrienne a développé des rituels complexes et des mystères qui le concernent. Dans le monde antique, le culte de Mithra s'étendait de la Perse à Rome, ainsi qu'à l'Asie Mineure et à la Grèce. Cependant, Mithra n'est pas mentionné dans les plus vieux textes de l'*Avestâ*, les Gâthâs. On peut donc penser que le culte de Mithra n'était probablement pas présent dans la forme la plus ancienne du zoroastrisme. Néanmoins, le Mehr Yasht (la version dans la langue pahlavi), ou Yasht Mithra (la version avestique) est le plus long de tous les Yasht et reste notre source d'informations la plus importante sur les armes dans l'*Avestâ*.

Pour nos besoins, Mithra apparaît comme guerrier dans l'*Avestâ*. C'est

pourquoi, il porte diverses armes. Le texte le plus important concernant Mithra est le Mehr Yasht, qui est le dixième Yasht de la série. Le Mehr Yasht contient de nombreuses invocations afin d'obtenir l'aide de Mithra dans la bataille. Par exemple:

Tem pairiĵa sâi vantača (dairehupatayō) arezahi avaĵasentō avi hamyanta rasmaoyō.[22]

(«Je vais l'approcher avec vénération, comme je m'approche des ennemis sur le terrain où ils se sont postés pour la bataille.»)

Par cette invocation, le guerrier assure sa propre réussite et la bataille devient la mise à l'épreuve du respect sacré. De plus:

Yaṭciṭ hvastem arehyeiti yaṭciṭ tanūm apayeiti aṭčiṭ dim noiṭ raŝayente.[23]

(«Même s'ils utilisent de bonnes armes de jet, ils [les ennemis de Mithra] ne lui feront pas du mal.»)

C'est une invocation destinée à protéger le guerrier contre les blessures au combat. Il existe de nombreux exemples de versets similaires qui renforcent l'image de Mithra comme étant le dieu, ou l'Ange des guerriers et de la guerre.

Tout particulièrement les invocations faîtes à Mithra sont des prières de guerriers afin d'assurer leur protection contre les frappes de l'ennemi: *Mōiṭū ... vaēyâi ĵasaēma (gam-)*[24]

(«Quoiqu'il arrive que nous n'en subissions jamais.»)

Le verset numéro soixante-neuf est assez long. Il décrit, en plus de cela, une allégorie relative à la victoire conférée par Mithra sur le champ de bataille.[25] C'est une allégorie personnifiée dans laquelle la victoire acquiert les attributs d'un sanglier cuirassé. Le sanglier est décrit comme totalement cuirassé, avec des défenses acérées, des cornes pointues, des sabots, des pattes, des armes et des mâchoires tous métalliques. Un armement surnaturel est décrit ici, dans lequel les armes réelles ne sont d'aucune utilité pratique pour l'humanité, mais uniquement pour souligner l'incarnation divine de la victoire. Le mot utilisé pour les cornes pointues est *tizi-daňstrahe*; pour les sabots pointus: *tizi-asurahe*; pour les sabots métalliques: *ayanghopâdhahe*; pour les pattes métalliques: *ayangho-zastahe*; pour les armes métalliques: *ayangho-jyehe*; pour une queue métallique: *ayanghodumahe*; pour les mâchoires métalliques: *ayangho-paitiš-kharenahe*.

Un armement surnaturel est décrit ici, dans lequel les armes réelles ne sont d'aucune utilité pratique pour l'humanité, mais uniquement pour souligner l'incarnation divine de la victoire.

Une massue d'arme, faite d'un métal jaune, est l'arme la plus caractéristique portée par Mithra. Dans la langue originale avestique:

Vazrem ... zarōiš ayareho frahixtem[26]

(La majorité des traducteurs traduisent cette phrase par «Une masse d'arme faite de métal jaune.»)

Le mot *vazrem* (masse d'arme) est aussi décrit comme *vazrai*[27].

Il est important de noter les points suivants: la forme adjective pour «jaune» dans cette phrase est le mot *zarōiš.* On



▲ *Masse d'arme en bronze du Lorestân, 1000 av. J.-C.*

transcrit ce nom aussi *zaranaēna*, *zaranaēni* ou *zaranya* signifiant "doré".[28] On doit souligner que le nom désignant or en perse nouveau est *zar*. Ceci est un terme bien connu, basé sur le mot avestique *zari*, qui est le même que le sanscrit *harih.* Mais le mot pour les métaux en général, dans la langue avestique, est *ayâgh.*[29] Le mot utilisé ici n'est pas *ayâgh*, mais est plutôt la forme adjective d'un autre mot, *ayareho*. Pour comprendre la signification de ce mot, il faut se référer au sanscrit dans lequel il existe le mot *ayas*, qui signifie le bronze dans lequel l'élément principal est le cuivre.[30] Il existe de nombreux alliages de cuivre dans les armes anciennes comme l'alliage cuivre-zinc ou cuivre-étain, c'est pourquoi il est préférable d'utiliser l'expression "alliage de cuivre" en général.[31] On peut donc supposer que selon l'*Avestâ*, Mithra portait une masse d'arme faite d'un alliage de cuivre. Le même verset continue à décrire que cette masse avait cent pointes, cent lames, qu'elle était lourde, qu'elle destabilisait les hommes, qu'elle était puissante, de couleur dorée, et qu'elle était l'arme victorieuse.

La partie du verset numéro quatre-vingt-seize traitant de la masse d'arme de Mithra est la suivante (dans la langue pahlavi):

Vazrem zastaya drazemno, satafštânem, satodârem, fravaghem, vironyâonchim, zarōiša ayangho frahikhtem, amavato, zaranyehe, amavastemem zaenâm verethravastemem zaenâm.[32]

Le Mehr Yasht décrit ainsi de nombreuses autres armes anciennes. Le verset numéro vingt-quatre dit que ni la lance bien aiguisée, ni la flèche qui vole ne peuvent blesser quiconque demande la protection de Mithra de toute son âme.

Dans la langue pahlavi, le mot pour le bronze a été remplacé par le mot *ayangha* signifiant métal ou *ayaňh* signifiant fer.[33] Néanmoins, d'autres détails importants ont été retenus:

Une massue avec cent pointes (*satafštânem* ou *satafštãna*), cent lames (*satodârem* ou *satõ-dãra*)[34]; lourde (*fravaegham*); paralysante (*vironyâonchim*); puissante (*amavato*); de couleur dorée (*zaranyehe*); la plus puissante (*amavastemem*); la plus victorieuse (*verethravastemem*).[35]

Le Mehr Yasht décrit ainsi de nombreuses autres armes anciennes. Le verset numéro vingt-quatre dit que ni la lance bien aiguisée, ni la flèche qui vole ne peuvent blesser quiconque demande la protection de Mithra de toute son âme. Le mot utilisé pour la lance ici est *arštoiš,* pour lequel le nominatif singulier est *aršt*, le mot pour «bien aiguisée» est *hukšnutayâo*[36], le mot pour la flèche est *išaoš* et le mot pour ce qui vole loin est *parapathvato*[37]. Il est important de noter que ce Yasht est dans la recension pahlavi. Il utilise le mot *iša* pour une flèche, et non pas les mots habituels désignant la flèche dans l'avestique: *aštem* ou *astayô* ou *tîr*.

Les flèches évoquées dans ce Yasht ne décrivent pas seulement ce qui vole, mais aussi des objets bien empennées avec des plumes de faucon. Le verset numéro trente-neuf[38] dit que les flèches de plumes de faucon qui sont tirées de la corde d'un arc bien tendu volent mais elles «n'atteignent pas leur but»[39], parce que Mithra, qui vit dans une vaste étendue, est en colère; il est offensé et méprisant. De plus, le verset décrit les lances de l'ennemi, bien aiguisées et pointues, aux manches longs, ainsi que leurs pierres de fronde. Le terme composé

pour "empennées avec des plumes de faucon" est *erezifyo-parena,* qui est aussi transcrit comme *érézifyõ-préna* et que l'on retrouve également dans le verset cent un de Mehr Yasht[40]. Bartholomae (1961:354) traduit ce terme par “empennées avec des plumes d'aigle".

Le mot pour les flèches est *išu*, comme cité précédemment, dérivé du mot *iša* [41]. *Avestâ* utilise le nom *xšviwi-išu*[42] ou *xšviwi.išav*[43] pour désigner un archer.

Le mot pour la corde d'arc est *jayajatâongho*, pour «bien tendue» est *hutakhthat*. Le mot pour désigner l’arc: *thanvanât*; pour «bien aiguisées»: *hukshnuta*; pour «pointues»: *tiγra*; pour les "lances aiguisés"[44]: *daréγa-arštaya*[45]: (le mot est dérivé d’*aršti*: une lance[46]); pour les lances: *arštayaschit*; pour la fronde: *fradakšnya*, *fradaxšanya* ou *fradaxšanã* [47]; et pour les pierres: *zarschtvachit* (le mot est dérivé de *zarscht:* une pierre).

Le verset numéro cent un[48] est particulièrement intéressant pour l'étude des armes. Le verset dit que Mithra porte des flèches avec des plumes de faucon pour exercer son autorité. Par conséquent, ces flèches sont symboliques de son statut divin et de sa puissance. Il dit aussi que dans le pays où il y a des traîtres de l'alliance, Mithra utilise une masse d’arme pour briser l’homme et le cheval[49]. Le mot utilisé pour le cheval dans l'*Avestâ* est *aspa*[50].

Le mot utilisé ici pour la masse d’arme est *gaδânam* ou *gaδã* [51], et le guerrier qui combat avec une masse est appellé *gaδavara*[52]. Il est important de noter que dans les autres parties de ce Yasht, le mot *vazrem* a été également utilisé pour la masse d’arme. Le mot *vazrem* est aussi transcrit comme *vazra*[53]. Par conséquent, ici, la référence à *gadhânam* indique un autre type d’arme. Il n’est pas clair si les mots *vazrem* et *gadhânam* décrivent des objets structurellement différents dans le monde de l'Iran antique, ou si l'utilisation de ces deux mots différents dans le Mehr Yasht est un moyen de distinguer l'arme utilisée uniquement par Mithra de celles utilisées par ses fidèles.[54] Toutefois, dans



▲ *Epée en bronze du Lorestân, 1000 av. J.-C.*



▲ *Dague en bronze avec l'inscription "Ahourâ Mazdâ", 1000 av. J.-C., Musée national d'Iran*

l'usage courant, les deux termes décrivent le même type d'arme. Il est possible qu'une version de la masse d'arme servait comme arme de jet et une autre comme arme de main. Dans l'Iran ancien, les guerriers utilisaient différents types de masse d'arme comme: a) à tête ronde, b) avec beaucoup de pointes et c) ressemblant à la tête d'un animal.[55] La différence entre *gaδânam* et *vazrem* souligne peut-être cette différence.

Le verset numéro cent un est particulièrement intéressant pour l'étude des armes. Le verset dit que Mithra porte des flèches avec des plumes de faucon pour exercer son autorité. Par conséquent, ces flèches sont symboliques de son statut divin et de sa puissance.

Le verset numéro cent deux[56] contient un ensemble de termes relatifs aux armes de jet utilisées dans le combat monté. Le verset dit que le guerrier monté sur un cheval blanc, avec une lance pointue, appartenant à la catégorie des lances longues, des armes qui percent, est le meilleur archer qui a beaucoup de courage. Le mot utilisé pour la lance acérée est *tizi-arštim* que l'on écrit comme *tiži-aršti*[57] et aussi *tiži-arštay*[58]. Le mot pour la lance longue est désigné par *daregha-arštaem*, celui pour la catégorie des armes perçantes: *paro-kevidhem*. A partir de cette information, il est possible de conclure que dans l'Iran antique, les armes longues étaient classifiées selon qu'elles étaient utilisées à pied ou à cheval, et un système de classification strict était appliqué d'après cela afin de fournir une méthode utile pour reconnaître les différences entre les armes et de leurs applications spécifiques au combat.

Ceci est confirmé par le verset numéro cent douze. Celui-ci décrit l'archétype d'un guerrier «avec un casque d'argent»[59] et une «armure d'or»[60], qui tue avec un poignard pointu, qui est courageux et qui est le maître d'un territoire[61]. Le mot utilisé ici pour le «poignard pointu qui tue» est «*aštrangâdem*». Il est important de le souligner car le verset semble décrire un fantassin, et non un cavalier.

Le verset numéro cent treize décrit de nombreux autres types d'armes.[62] Dans ce verset, il est dit que dans une certaine région, Mithra était encouragé par Ahourâ Mazdâ pour assister les fidèles. Il continue à décrire la scène d'une bataille: lorsque les guerriers portent des poignards et font du bruit (avec leurs voix), les sabots des chevaux tremblent avec l'affrontement des poignards les uns contre les autres, lorsque le cordage de l'arc tend les flèches. Dans ce verset, le mot utilisé pour désigner un poignard est *aštra*, au pluriel, *aštrao,* le même mot qu'en ancien avestique, de même *jyâo* désigne l'arc et *astayo* les flèches. Il est intéressant de souligner que dans ce Yasht en version pahlavi, le mot *iša* est utilisé pour une flèche. Les mots pour flèche en avestique sont *ašta* et *asta*.

Le Mehr Yasht fournit également des informations concernant la construction des arcs. Le verset numéro cent vingt huit[63] nous dit que le char de Mithra est protégé par mille arcs qui sont construits

avec des cordes fabriquées à partir d'intestin de bovins. Il précise également que ces arcs sont bien faits. Le mot utilisé pour les arcs est *thanvaeritinâm*; pour les cordes fabriquées à partir d'intestins bovins: *gavasnahe snâvya jya*; pour dire «bien faites»: *hukeretanâm yo-zafranâm*.

Un autre type de flèches est décrit dans le verset numéro cent vingt neuf[64]. Ce verset précise que le char de Mithra est protégé par mille flèches, qui sont empennées avec des plumes de l'oiseau Vulcain, équipées de pointes dorées, tiges faîtes de cornes et équipées de pointes de flèches en métal. Encore une fois, les flèches sont décrites comme «bien faites». Le mot utilisé pour les flèches est *išunâm*; pour «empennées avec des plumes de l'oiseau Vulcain»: *kahrkâso-parnanâm*; pour les pointes dorées: *yo-zafranâm*; pour les tiges faîtes de cornes: *sravi-stayâňm*; pour les pointes de flèches en métal: *sparegha-ayanghaena*.

Le verset numéro cent trente[65] continue sur le même thème, en évoquant cette fois des lances et des palets. Il dit que le char de Mithra est protégé par mille lances tranchantes, coupantes et également bien faites. Le char est aussi protégé par mille palets, bien faits eux-aussi en acier, chacun avec deux arêtes. Le mot utilisé pour les lances est *arštinâm*; pour «tranchantes et coupantes»: *baroithro-taezanâm;* pour le palet ou marteau: "*čakušanâm*[66]; pour l'acier: *haosafnaeninâm*[67]; pour «avec deux arêtes»: *bitaeghanâm*.

Sur le thème des épées et des masses d'arme, le verset numéro cent trente un[68] dit que le char de Mithra est protégé par mille épées, bien faites et chacune avec deux arêtes et de plus par mille masses d'arme, faites en métal. Le mot utilisé pour les épées est *karetanâm* (le mot *karéta* ou *karéti*[69] signifie "épée", et est dérivé d'une racine qui signifie l'action de couper).

Le mot pour "avec deux tranchants" est *vayo-dâranâm* ou *vayõ-dãra*[70] (le texte dit: à côté du "char de combat"[71] de Mithra, maître du pâturage, il y a mille épées avec deux tranchants et bien faites); *gadhanâm* désigne les masses d'arme, *ayanghenanâm* «en métal». Le verset 113 définit une arme appellée *aštrã*. Le sens de ce mot n'est pas clair: il pourrait s'agir d'une dague ou d'un fouet[72]. Par conséquent, on traduit *aštraňhad* comme "tuant avec une dague"[73] ou "dirigant avec un fouet"[74].

Pour finir, le Mehr Yasht décrit une arme céleste maniée par Mithra, en plus de sa masse d'arme en bronze et de ses flèches représentant son autorité divine. Le verset numéro cent trente quatre[75] décrit une équipe agile de chevaux blancs. Ces chevaux sont ceux qui «tirent le chariot d'une roue d'or de l'autorité». Cette roue est décrite comme «une arme, toute brillante». Ici, le mot pour «une arme» est *asânascha*; pour «toute brillante», *vispo-bâm*. Ce verset déploie le langage du symbolisme dans lequel les chevaux représentent l'esprit et la roue représente le contrôle de l'esprit. C'est pourquoi il exprime l'idée d'autodiscipline comme une arme.

Dans le Mehr Yasht, différents mots sont utilisés pour définir le déroulement

> Dans l'Iran antique, les armes longues étaient classifiées selon qu'elles étaient utilisées à pied ou à cheval, et un système de classification strict était appliqué d'après cela afin de fournir une méthode utile pour reconnaître les différences entre les armes et de leurs applications spécifiques au combat.

du combat comme *aipi-jan*[76] ou *aipi-jaiti*[77] (battre), *aipikérént* (couper)[78], *ašémnõ-jan* ou *a-šəmnō.gan* ([en rapport avec les épées et masses] qui n'atteignent pas leur but)[79], *aurvaθa* (ennemi)[80], *fra-sčind* (annihiler)[81], *fra-spã* (tuant une personne)[82], *jainiti* (frappant)[83], *jaiti* (coup)[84], *marénč* (tuer)[85], *ni-jan* (détruire)[86], *niɤninti* (tabassant)[87], *para-spã* (couper la tête)[88], *parõ-keviδa* (guerrier armé d'instruments pointus)[89], *põuru-spãδa* (souveraineté)[90], *râxšayant* (déformer)[91], *sad* (déformer)[92], *sčind* (déchirer en morceaux)[93], *spãδa* (armée)[94], *stija* (bataille)[95], *šanmaoya* (blessure, meurtrissure)[96], *tbiš* (tourmenter)[97], *véréθrajan* ou *vərəθrâ* (tuant l'ennemi, victoire)[98], *yaoxšti* (pouvoir)[99] et *zaranyõ-zafar* (flèche à pointe dorée)[100]. ■

(à suivre)

---

1. D'après d'autres chercheurs, les Gâthâs (hymnes) de Zoroastre proviennent de la période ancienne de l'Iran, probablement entre le XIIe siècle et le Xe siècle avant Jésus-Christ (av. J.-C.) (Voir Amouzegâr et Tavassoli, 2003/1382:11-12).
2. Voir Amouzegâr et Tavassoli (2003/1382:11-12).
3. Voir *Persian Apocalypses* par Collins, JJ en Semeia Vol. 14 1979:207).
4. De Goeje (1894:91).
5. Dutt (1973:xv).
6. Vendidâd 19:2.
7. Yasht 57:22. *Vereθrajâ* ou *véréθraɤna* signifie "victorieuse" ou "tuant l'ennemi"; en même temps le *véréθraɤna* est une épithète pour Mithra vata, Verethraghana (Bahrâm), Soashyant et Sraosha (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1373). Voir aussi Bartholomae (1961:1421). Ce mot signifie aussi "victoire", voir le verset 27 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1373). *Véréθraɤna* se réfère Bahrâm, l'ange qui préside à la victoire; dans le *Bondâhesh*, la plante Marsis est nommée Bahrâm; voir le verset 70 du Mehr Yasht et les versets 1, 6, 8, 42, 49 du Warharan Yasht du Visperad (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1373) et Bartholomae (1961:1422). Le mot *véréθraɤna* signifie aussi le vingtième jour du mois (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1373). Voir aussi Reichelt (1986:261) et Avesta.org. Les guerriers sassanides utilisaient le motif de la plume sur leurs épées et leurs armures pour se prémunir contre leurs enemis. Ghirshman interprête ce motif de plume comme l'oiseau Varagn, qui est une forme de *véréθraɤna*, le dieu zorostrien de la victoire (voir Harper, 1978:84 et Farrokh, 2005:13).
8. Hadokht Nask (Yasht 21:3).
9. Dhalla (1908:28).
10. Ibid.
11. Dhalla (1908:30).
12. Dhalla (1908:48).
13. Dhalla (1908:50).
14. Dhalla (1908:162).
15. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:554), Pourdâvoud (1969/1347:17), Reichelt (1986: 271) et Bartholomae (1961:1650-1651).
16. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:144), Reichelt (1986:219) et Bartholomae (1961:207).
17. Voir le verset 18 du Ohrmazd Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:493).
18. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:631-632) et Bartholomae (1961:653).
19. Voir le verset 11 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:845).
20. Yasht Hôm; Yasnâ 9 (Reichelt).
21. Ardvisour Yasht; Yasht 5 (Reichelt).
22. Yasht Mihr; Yasht 10 (Reichelt), versets 6,7,8.
23. Yasht Mihr; Yasht 10 (Reichelt), verset 21.
24. Yasht Mihr; Yasht 10 (Reichelt), verset 69.
25. Sethna 1975:151.
26. Yasgt Mihr; Yasht 10 (Reichelt), verset 96.

27. Voir Mehr Yasht (versets 40, 132) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1266) et Bartholomae (1961:1392).
28. Pour *zaranaēna* et *zaranaēni* voir Mehr Yasht (verset 124) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:571), Reichelt (1986: 272) et Bartholomae (1961:1677). Pour *zaranya* voir Mehr Yasht (verset 96) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:572), Reichelt (1986: 273) et Bartholomae (1961:1678).
29. Geiger 1885:25.
30. Zimmer 1879:51.
31. En anglais, on utilise "copper alloys".
32. Sethna 1975:160.
33. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:105) et Reichelt (1968:217).
34. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:1406-1407) et Bartholomae (1961:1556).
35. Le mot *vérézθravan* ou *vərəθravant* signifie "battant l'ennemi" ou "vainqueur" voir les versets 96 et 141 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1375), Reichelt (1986:261) et Bartholomae (1961:1423).
36. On prononce ce mot aussi *huxšnuta*, voir les versets 24 et 39 en Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1581) et Bartholomae (1961:1821).
37. Sethna 1975:134; on écrit ce mot *para-paθwant* aussi (le verset 24 du Mehr Yašt, Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:889). Voir aussi Bartholomae (1961:854).
38. Sethna (1975:138).
39. On écrit cette expression *ašémnõ-viδ*: voir le verset 39 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:181). Bartholomae (1961:257) écrit cette expression comme *a-šəmnōvīd*.
40. Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:326–327).
41. Voir les versets 24, 101 et 129 du Mehr Yasht et le verset 18 du Ohrmazd Yašt aussi (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:254).
42. Voir le verset 102 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:441 et Reichelt (1986: 229).
43. Voir Bartholomae (1961:563).
44. *Tiγra* signife "aiguisé", voir Mehr Yasht (verset 39) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:630-631), Reichelt (1986:232) et Bartholomae (1961:651). Pourdâvoud (1969/1347:60) explique que le mot *tir* (flèche) que on l'utilise en perse récent dérive de *tiγra*. *Tiγ ra* était aussi l'ange et le gardien de la pluie.
45. Voir le verset 39 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:697). Reichelt (1968:233) et Bartholomae (1961:694) traduisent ce terme comme "hampes longues". On trouve ce terme dans Ard Yasht /Ashi Yasht (verset 12) aussi (Bahrâmi and Joneydi, 1990/1369:697).
46. Pour le mot *aršti* voir les versets 20, 21, 24, 39 et 130 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:125, Reichelt, 1968:215). Ce mot est aussi transcrit comme *arštay* (voir Bartholomae, 1961:205). On peut trouver également ce mot dans le Vendidâd (Fargard 14: verset 9). En perse ancien, ce mot s'écrivait comme *arštiš* en cunéiforme (l'inscription de Dâryush Bozorg en Naqsh-e Rostam) DNa44.
47. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:954-955), Reichelt (1986:245) et Bartholomae (1961:981).
48. Sethna 1975:160.
49. L'expression pour l'homme et le cheval est *aspa-viraja* voir le verset 101 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:154).
50. Voir le verset 101 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:154), Reichelt (1968:219), Avesta.org et Bartholomae (1961:216).
51. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:457), Reichelt (1986:227) et Bartholomae (1961:488).
52. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:457), Reichelt (1986:227) et Bartholomae (1961:488).
53. Voir les versets 40 et 132 du Mehr Yašt (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1266), Avesta.org et Bartholomae (1961:1392). En pahlavi, on transcrit aussi en *vazr* (Farahvashi, 2002b/1381:427).
54. Voir Pourdâvoud (1969/1347:48).
55. Voir Moshtagh Khorasani (2006).
56. Sethna 1975:163.

57. Voir le verset 102 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:630-631) et Reichelt (1986:232).
58. Voir Bartholomae (1961:653).
59. Mehr Yasht fait aussi référence aux armures comme l'*érézatõ-frašna* qui signifie "avoir un casque en argent" ou "avoir une armure en argent". On doit remarquer que le mot *érézataena* ou *érézataeni* signifie "en argent" et *érézatõ-saepa* représente la fonderie d'argent et le modèle des différentes formes; voir le verset 112 et 125 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:325 et Bartholomae, 1961:352).
60. *zaranyõ-vãréθma* (voir 112 en Mehr Yasht) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:575) ou *zaranyō.vârəθman-* (Bartholomae, 1961:1679).
61. Sethna 1975:166.
62. Sethna 1975:167.
63. Sethna 1975:172.
64. Sethna 1975:172.
65. Sethna 1975:172.
66. On écrit ce mot *čakuša* aussi qui signifie "marteau" ou "palet du fer" (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:493). Bartholomae (1961:575) écrit ce mot comme "*čakuš-*" et le traduit comme "marteau de jet" ou "hache de jet".
67. *Haosafna* signifie "acier" (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1518). *Haosafnaena* ou *haosafnaẽni* (d'acier) (voir Fargard 7, verset 75 dans le Vendidâd, le verset 130 du Mehr Yasht, Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1519). Voir aussi Bartholomae (1961:1739). *haosafnaẽnõ-saẽpa* signifie "fondre l'acier" ou "le lieu où l'on fond l'acier" (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1519) et Bartholomae (1961:1737).
68. Sethna (1975:172).
69. Voir les versets dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:360).
70. Voir le verset 131 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1279).
71. Le mot char de combat est *vãša* dans le Mehr Yasht (verset 52, 67 et 128) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1320). Voir aussi Reichelt (1986:261) et Avesta.org. Un autre mot pour le char de combat est *bérézi-čaxra* qui signifie "char de combat avec les roues hautes" voir Mehr Yasht (verset 67) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1054). Voir aussi Reichelt (1968: 243) et Bartholomae (1961:961).
72. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:186), Reichelt (1986:220) et Avesta.org. Bartholomae (1961:263) traduit *aštrã* comme "fouet".
73. Voir le verset 112 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:186).
74. Bartholomae (1961:262).
75. Sethna 1975:174
76. Voir le verset 98 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:525).
77. Bartholomae (1961:84).
78. Voir le verset 72 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:361).
79. Voir le verset 39 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:181) et Bartholomae (1961:257).
80. Voir le verset 11 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:21), Reichelt (1986:219) et Bartholomae (1961:200).
81. Voir les versets 36 et 87 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1438).
82. Voir le verset 43 du Mehr Yasht (verse 43) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1468) et Bartholomae (1961:1003).
83. Voir le verset 133 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:519).
84. Voir le verset 110 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:519).
85. Voir le verset 2 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1103-11044) et Avesta.org.
86. Voir le verset 71 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:526), Reichelt (1986:249) et Avesta.org.
87. Voir le verset 127 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:816).
88. Voir le verset 37 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1468).

89. Voir le verset du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:896) et (Reichelt, 1986:239).
90. Voir le verset 109 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:935).
91. Voir les versets 27 et 78 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1236).
92. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:1408).
93. Voir le verset 76 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1437) et Reichelt (1986:269).
94. Voir le verset 36 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1469) et Reichelt (1986:270).
95. Voir le verset 71 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1450).
96. Voir le verset 24 du Mehr Yasht (verse 24) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1500).
97. Voir le verset 11 du Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:648).
98. Voir le verset 9 du Mehr Yasht (Bartholomae, 1961:1421), Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1373-1374 et Reichelt, 1986:261).
99. Voir le verset 82 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1150) et Reichelt (1986: 229).
100. Voir le verset 129 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:574) et Bartholomae (1961:1680).

Références:

-Amouzegâr, J.; Tavassoli, A, *Zabân-e pahlavi: Adabiyât va dastour-e zabân* (La langue pahlavi: sa littérature et sa grammaire), Téhéran, Enteshârât-e Mo'in, 1382 (2003).
-Anklesaria, B.T., *Pahlavi Vendidâd*, Bombay, Rustam J.J. Modi, 1949.
-Anquetil-Duperron, A.H., *Zend-Avesta* (Volumes 1, 2, 3), London, Garland, 1984.
-Bahrâmi, Ehsân; Joneydi, Fereydoun, *Farhang-e vâjehâyeh Avestâ: bar pâye-ye farhang kângâ va negâresh be farhang-hâye digar* (Lexique des termes de l'*Avestâ* basé sur le lexique de Kanga et prenant en compte les autres lexiques), Téhéran, Nashr-e Balkh, 1369 (1990).
-Bartholomae, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1961.
-Dhalla, M.N., *The Nyaishes or Zoroastrian litanies*, Columbia, Columbia University Press, 1908.
-Duchesne-Guillemin, J., *Les composés de l'Avesta*, Liège, Université de Liège, 1936.
-Dutt, C., *Selections from Avesta and old Persian*, Calcutta, The World Press Private, 1973.
-Farrokh, Kaveh, *Sassanian Eilte Cavalry AD 224-642*, Oxford, Osprey Publishing Ltd, 2005.
-Geiger, W., *Civilization of the Eastern Irânians in Ancient Times*, London, Henry Frowde, 1885.
-Harper, Prudence Oliver, *The Royal Hunter: Art of the Sassanian Empire*, New York, The Asia House Gallery, 1978.
-Hintze, A., *The Khorda Avesta and Yašt Codex*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008.
-Jamaspasa, K.M., *The Avesta codex F1: (Niyâyišns and Yašts).* Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
-Kângâ, K.E., *A Practical Grammar of the Avesta Language, Compared with Sanskrit, with a Chapter on Syntax and a Chapter on the Gâthâ Dialect*, Byculla, Education Society Press, 1891.
-Mobârak Shâh Fakhr-e Modabbarm Mohammad ben Mansour ben Said, *Âdâb al-harb va al-Shojâ-e* (Les usages de la guerre et de la bravoure), annoté par Ahmad Soheyli Khânsâri, Téhéran, Eqbâl, 1346 (1967).
-Moshtagh Khorasani, M., *Lexicon of Arms and Armor from Iran: A Study of Symbols and Terminology*, Tuebingen, Legat Verlag, 2010.
-Moshtaq Khorasani, *Arms and Armor from Iran: The Bronze Age to the End of the Qajar Period*, Tuebingen, Legat Verlag, 2006.
-Pourdâvoud, E., *Zin Abzâr* (Armement), Téhéran, Tchâpkhâneh-ye artesh-e shâhanshâhi, 1347 (1969)
-Reichelt, H., *Avesta Reader*, Strasbourg, 1911.
-Schlerath, B., *Awesta-Wörterbuch*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1968.
-Sethna, T.R., *Khordeh Avesta*, Karachi, Ma'aref Printers, 1975.
-Taraporewala, I. J. S., *Selections from the Avesta and Old Persian*, Calcuttam Calcutta University, 1922.
-Zimmer, H., *Altindisches Leben: die Cultur der vedischen Arier nach den Samhitâ*, Berlin, Weidman, 1879.

Matisse
Paires et séries

Centre Pompidou, Paris, 7 mars-18 juin 2012

Jean-Pierre Brigaudiot

Matisse, un peintre de l'abstraction?

Matisse, pour qui aime la peinture-peinture, la vraie, celle qui chatoie, celle qui chante et ravit, est le maître de référence, celui qui fait le passage entre les mouvements modernes de la fin du XIXe siècle et ceux de la première moitié du XXe siècle. Matisse est le peintre par excellence, en dehors des dogmes, des écoles et de théories quelquefois branlantes qui ont fait long feu – mais certes pas toutes. Son œuvre prend pied dans l'impressionnisme et même occasionnellement dans le pointillisme, chez Cézanne, flirte avec les nabis et les fauves, se rapproche de Bonnard, tâte modérément du cubisme et surtout, au-delà des apparences, engage pleinement l'abstraction. Avec l'abstraction en peinture, cette révolution apparue au début du XXe siècle, la peinture arrive à se dégager du sujet qui lui est extérieur, elle ne se donne plus pour tâche de représenter le visible mais de se rendre visible elle-même, à la fois en tant que médium, dispositif formel et posture artistique. Le raccourci qui consiste à dire que la peinture se dégage du sujet extérieur est certes audacieux, le sujet ne résidant pas nécessairement dans le monde visible, mais ce raccourci rend compte de ce qu'est devenue une grande partie de la peinture, non seulement abstraite mais également figurative (elle-même libérée du réalisme) avec cette aventure des avant-gardes. La peinture moderne ainsi libérée du sujet qu'elle est supposée représenter figure non plus ce que voit le peintre, mais ce qu'il ressent, croit, veut partager avec l'autre, son spectateur.

Cette question de l'abstraction chez Matisse peut sembler incongrue, notamment car son œuvre est incontestablement figurative, faite de natures mortes, de paysages urbains, de portraits, de figures humaines dansantes, de scènes d'intérieur, de nus. Pourtant cette peinture se donne à voir comme peinture, en tant que médium, avec ses teintes et ses couleurs, ses

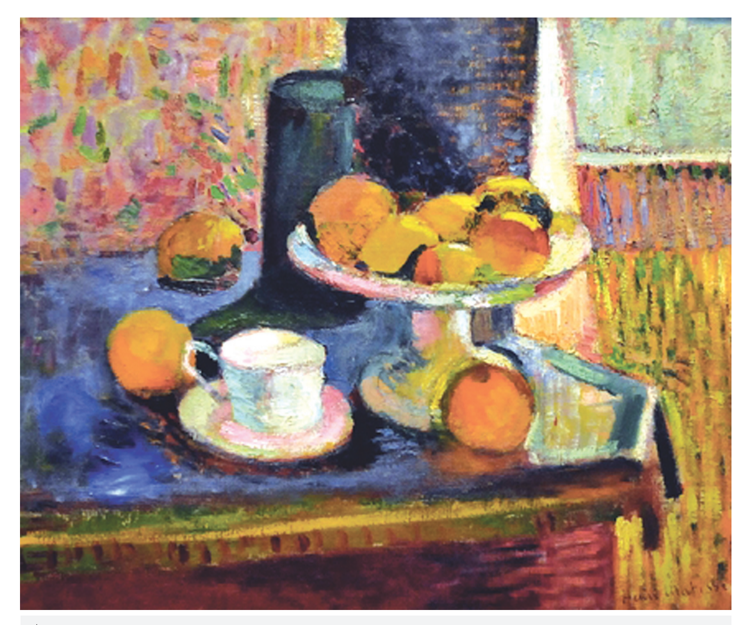
MATISSE
PAIRES ET SÉRIES
EXPOSITION
7 MARS – 18 JUIN 2012
Centre Pompidou

▲ *Affiche de l'exposition "Matisse, Paires et séries"*

matières et ses textures, ses coups de pinceau, ses recouvrements et évidemment ses formes soumises à la nécessité de figurer, mais ô combien librement. Ainsi le plan pictural ou le champ pictural matissien se propose bien souvent comme un territoire de pure peinture qui peut s'apprécier en tant que tel sans qu'il soit besoin, pour en apprécier pleinement les qualités, d'un passage par ce qui est figuré ou, autrement dit, d'une identification de ce que représente Matisse. Ainsi en est-il avec un tableau intitulé *Vue de Notre-dame. Paris, Quai Saint-Michel, printemps 1914* où l'espace pictural acquiert une réelle autonomie par rapport à ce qui est représenté: il est un champ de bataille où s'affrontent et se gèrent les éléments constitutifs de la peinture. Avec *Intérieur au violon. Nice, hôtel Beau Rivage, hiver 1917-1918,* les choses figurées, le violon ou le volet à contrejour se déploient dans un espace redevable de celui du cubisme, donc en un espace théorisé, et se lisent aisément comme formes-couleurs-matières indépendantes de ce qui est figuré. Les champs colorés en aplats sont, si l'on effectue une approche en connaissance des abstractions picturales des années quarante aux années soixante-dix, des morceaux de peinture que l'on retrouve un peu autrement exprimés, par exemple chez certains expressionnistes abstraits américains comme Rothko ou par ailleurs chez Brice Marden, voire dans certaines œuvres murales de Sol LeWitt, ou dans des tableaux de Brice Marden ou encore de Motherwell.

Une exposition un peu *cheap*?

L'exposition présentée au Centre Pompidou est d'une modeste envergure, ceci étant donné, d'une part, le prestige de ce musée et en tous cas pour un peintre



▲ *Henri Matisse, Nature morte aux oranges, 1898 - 1899, huile sur toile*

comme Matisse dont les œuvres majeures, celles qui ne sont pas là, hantent notre mémoire. Les pièces, sauf quelques-unes, ne sont pas nécessairement parmi les meilleures, la scénographie est dénuée d'imagination et les cadres «d'époque», ceux qui accompagnent les œuvres au fil

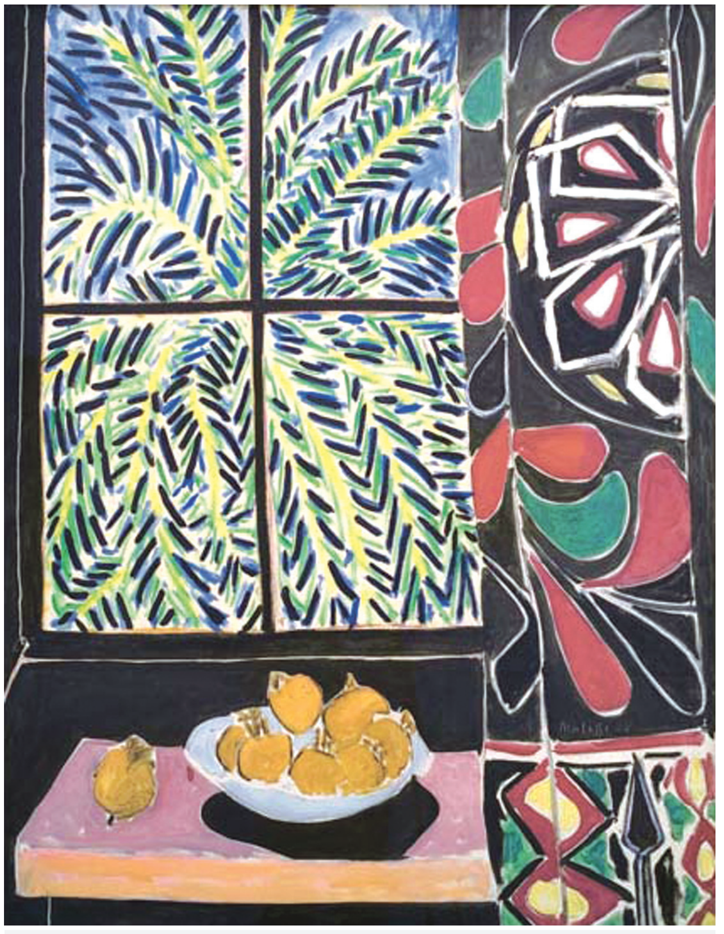
> Avec l'abstraction en peinture, cette révolution apparue au début du XXe siècle, la peinture arrive à se dégager du sujet qui lui est extérieur, elle ne se donne plus pour tâche de représenter le visible mais de se rendre visible elle-même, à la fois en tant que médium, dispositif formel et posture artistique.

du temps, auraient souvent mérité de rester au grenier car ils pèsent trop lourd sur la peinture de Matisse, l'empêchent de respirer, la dénaturent. Je suis parfois étonné de cette capacité des institutions muséales à donner à voir la peinture moderne affublée de ces cadres

encombrants et même davantage. Est-ce par souci d'authenticité qu'ici la peinture s'expose selon le goût des salons du début du XXe siècle? Depuis des lustres on a débarrassé la peinture de cet accoutrement, pour mieux la voir, accrochée au mur du fameux cube blanc.

Décliner le même, ou presque, c'est mettre à l'épreuve le sujet et sa possible transposition en peinture.

Exposition mal pensée, fondée sur un thème assez peu convaincant, comme il en pullule ici et là dans le monde des arts plastiques, depuis le musée jusqu'à leur enseignement.



▲ *Henri Matisse,* Intérieur au Rideau Egyptien, *Photo: Centre Pompidou*

Paires.

Paires et Séries est donc le thème de cette exposition. Le temps est aux expositions thématiques et ici on en organise une avec quelques œuvres de Matisse, qui, dans sa peinture, a effectivement décliné *le même*, c'est-à-dire a tâtonné, pour voir, pour essayer, en apportant quelques modifications à une composition, nature morte ou portrait par exemple. C'est que de la peinture, il en va comme de l'écriture ou du cinéma, de la musique ou de la cuisine, le peintre la fait advenir en un certain état qui le satisfait plus ou moins, conscient que cet état n'est qu'une possibilité parmi d'autres, une (bonne) solution parmi d'autres. Décliner le même, ou presque, c'est mettre à l'épreuve le sujet et sa possible transposition en peinture. Dans l'interprétation musicale cela se passe ainsi: il n'y a jamais qu'une seule bonne solution pour monter un opéra de Mozart ou de Lully, cela dépend de nombreux paramètres. Cependant en peinture, l'une des questions posée à l'artiste est celle de ne pas aller plus loin qu'il ne le voudrait dans l'achèvement du tableau, question qui peut nous éclairer sur le pourquoi de ces répétitions du même sujet, tant lorsqu'il s'agit de peinture abstraite que lorsqu'il s'agit de peinture figurative. Et Matisse, je le crois est à la charnière de ces deux modes d'expression picturale.

Alors *Paires et Séries*? L'exposition n'est pas d'un intérêt majeur parmi les expositions consacrées à Matisse, elle permet cependant une indéniable délectation. Matisse, même à travers ces œuvres modestes reste un monument dans l'histoire de la peinture. Si cette exposition ne convainc pas quant à son thème, sur cette question des *paires et des séries*, elle se veut didactique et tente de montrer le peintre au travail et aux prises avec le

sujet, paysage, portrait, scène d'intérieur ou nature morte, ceci depuis ses débuts jusqu'à bien tard dans son parcours. Ainsi, certaines œuvres présentées en paires montrent des écarts appréciables de l'une à l'autre, écarts qualitatifs ou écarts de gestion d'un problème spécifiquement pictural dans la composition, dans la couleur ou dans le cadrage. Petits écarts et grands effets, on mesure que bien peu de choses peuvent générer une réelle différence d'une œuvre à l'autre. Ainsi plusieurs fois lors du parcours de visite, on découvre l'intérêt de ces essais successifs puisqu'un tableau se révèle indéniablement meilleur ou plus convaincant que l'autre. Pourtant aucune recette n'est à retenir, le peintre, au soir de sa vie, tâtonne tout autant qu'en ses débuts et peut-être est-ce là ce qui doit être retenu du travail de Matisse: un questionnement du faire pictural, questionnement toujours réitéré. Heureux questionnement certes, qui éloigne l'art de toute recette et lui permet d'être toujours invention.



▲ *Henri Matisse,* Le Bocal aux poissons rouges *(détail), printemps 1914, huile sur toile, ©Succession H. Matisse*

Séries.

Quant aux séries, moins représentées que les paires, le plus consistant de ce qui est ici proposé tient en un ensemble de dessins, ce qu'il y a de plus simple: des dessins au crayon, juste au trait, un trait égal et sans repentirs, sur du papier blanc. A voir ces dessins, on peut penser à d'autres dessins extrêmement dépouillés comme ceux des fleurs de Mondrian et d'Ellsworth Kelly. Ici, il s'agit d'extraits d'une série de dessins de figures féminines et de fleurs, dessins réalisés tardivement, lorsque Matisse était âgé et affaibli par la maladie. Retour au dessin un peu obligé et dessin fondé sur la série. Pour Matisse, le projet de cette série revêt une dimension didactique: montrer le processus de la création avec ses tâtonnements, ses hésitations, ses retours. Et pour ce faire, Matisse va au plus simple, use donc d'un dessin extrêmement dépouillé, juste un trait de crayon sur la feuille blanche, qui, miracle de la création artistique, figure ceci ou cela: un corps infiniment complexe, humain ou floral. Même si cette série peut sembler un peu pâle et monotone en comparaison avec la peinture, outre ce qu'elle enseigne de la création, elle rappelle que Matisse a développé une forme de dessin extrêmement connue avec les séries des papiers découpés, modérément représentés par cette exposition. Dans ces œuvres, Matisse remplace l'outil habituel du dessin, le crayon, la craie, ou le pinceau par la paire de ciseaux qui dessinent par exemple les figures de la danse, directement dans la surface colorée. Dessin du contour, dessin qui sépare la forme du fond et la transpose sur un autre fond.

Pourrait mieux faire.

Bref, il s'agit ici une exposition un peu trop modeste où la thématique *paires et séries* est sans doute un peu trop pesamment didactique; mais, peut-on dire, le musée est aussi un lieu d'enseignement. Ce parti pris aurait certes été plus pertinent avec un choix d'œuvres plus essentielles, ce qui ne manque pas chez Matisse. On aurait pu aussi imaginer, par exemple, un thème moins banal, plus ardu aussi, par exemple de celui de Matisse en tant que peintre de l'abstraction, ou Matisse et les autres peintres, ceux que sa peinture rencontre ou ceux qu'elle ne rencontre apparemment pas, apparemment seulement! Car un nombre important de peintres ont construit une œuvre dont l'une des déterminations fut la rencontre de la peinture de Matisse. ■

L’Iran prestigieux dans *L’Épître* de Nicolas Boileau

Majid-Yousefi Behzadi
Université Azâd- Téhéran
Unité des sciences et de la recherche

Pour les auteurs classiques français, l’identité culturelle et la richesse littéraire entraînent principalement une réflexion pertinente propre à tout regard: l’émergence de la mobilité dans la quête de la réserve nationale. La hiérarchie présentée par les poètes classiques, en particulier chez Nicolas Boileau (1636-1711), renvoie à la précision des termes dans lesquels la gloire humaine se manifeste comme un élan éblouissant: sauvegarder le patriotisme par une conviction collective. Dans cette perspective, lorsqu’il y trouve la trame d’une aventure historique, l’image fascinante de l’Iran apparaît sous la plume de Boileau comme une contrée de révélation héroïque. Dans son *Épître*, l'auteur français dépeint les particularités de l’Iran au travers de l'affrontement de deux mondes opposés: les tueries d’Alexandre, et la sagesse des Iraniens. La célébrité de Boileau à l’époque classique provient du fait que, comme le précise P. G. Castex dans son *Histoire de la littérature française:* «*Ses Épîtres, puis son Art Poétique sont les œuvres d’un «honnête humain» assagi qui veut fixer sa doctrine*.»[1] Partant de ce point de vue, nous pouvons dire que pour Boileau, la polémique fut utilisée comme un instrument efficace pour exprimer à la fois sa perspicacité et une virulente satire. A cet égard, en relevant le ton satirique de Boileau, Shojâ'-od-Din Shafâ souligne que «*malgré sa réputation dans la cour royale, Boileau échappait à toute apologie, c’est ainsi qu’il avait beaucoup d’ennemis.* L’Épître sur Alexandre *a été citée à plusieurs reprises dans l’œuvre de Voltaire, car avant Boileau, personne ne l’avait vivement critiqué*.»[2]

Suivant son idée de mettre en question le tempérament de guerriers sanguinaires comme Alexandre, Boileau prend l’exemple de l’Iran pour dire que l’authenticité historique dépend d’une quête au sens vrai. Si le poète tente de faire de l’Orient un endroit ayant conservé un dynamisme vital, l’Iran y devient le vecteur de l’apaisement d'un traumatisme mental:

Un fou, rempli d’erreurs que le trouble accompagne,
Et malade à la ville ainsi qu’à la campagne,
En vain monte à cheval pour tromper son ennui,
Le chagrin monte en croupe et galope avec lui[3]

La description d’une telle scène pathétique évoque l’âme blessante du tyran qui n’est pas susceptible de reconnaître ses crimes, face à la puissance de l’Iran déjà affaiblie. Pour Boileau, la présence d’Alexandre dans les lieux dévastés est le signe d’une errance apparente causée par la perte de l’identité. La trace du mépris se décèle dans le jugement de Boileau au moment où il montre que l’attaquant est touché par une démence inévitable:

Que crois-tu qu’Alexandre, en ravageant la terre,
Cherche parmi l’honneur, le tumulte et la guerre,
Possède d’un ennui qu’il ne saurait dompter,
Il craint d’être à soi-même et songe à s’éviter[4]

La menace mentionnée ici correspond à la tentation de certains conquérants ne voulant que dénaturer la fierté nationale d’un pays comme l’Iran, où tout devient harmonieux et prestigieux lorsque le peuple se mobilise volontairement. L'intérêt de Boileau pour l’histoire remonte à l’époque où il devint l'adepte

d'une démarche évolutive: «*Quand le souverain s'appelle Louis XIV, le poète est Boileau; quand le souverain s'appelle Auguste, le poète est Horace. Et quand le souverain s'appelle Charlemagne, le poète est Alcuin*.»[5]

On peut se demander si Boileau a vraiment lu l'histoire de l'Iran; ce qu'il en dit, en tout cas, passe encore pour une vérité historique absolue: on continue à admettre que Boileau choisit l'Iran comme modèle parfait de la bonté et de la croyance morale:

«*C'est là ce qui l'emporte aux lieux où naît l'aurore,*
Où le Perse est brûlé de l'astre qu'il adore.»[6]

Selon cette affirmation, Boileau estime que l'Iran est un refuge permettant au sanguinaire Alexandre de demeurer au sein de ce monde, et qui lui permettrait de purifier son âme infâme au profit d'un repentir présagé.

L'Épître de Boileau sur Alexandre est une vive satire qui nous rappelle l'image sanguinaire de Gengis Khan et de Tamerlan. En outre, pour Boileau comme pour d'autres poètes- écrivains français, l'Iran joue un rôle prépondérant dans la découverte du Nouveau Monde dans la mesure où il est pris à témoin pour aborder les questions essentielles et fondamentales auxquelles la civilisation est confrontée. ■


▲ *Nicolas Boileau*

Lorsqu'il y trouve la trame d'une aventure historique, l'image fascinante de l'Iran apparaît sous la plume de Boileau comme une contrée de révélation héroïque.

---

1. Castex, P. G., *Histoire de la littérature française*, Hachette, Paris, 1974, p. 315.
2. Shafâ, Shojâ'-od-Din, *Iran dar adabiyât-e jahân* (L'Iran dans la littérature du monde), éd. Ibn-e Sinâ, 1953, p. 27.
3. Ibid., p. 47.
4. Ibid.
5. Backès, Jean-Louis, *La Littérature européenne*, Éd Berlin, Paris, 1996, p. 39.
6. Op. Cit., p. 47.

Bibliographie:

-Castex, P.G., *Histoire de la littérature française*, Hachette, Paris, 1974.
Backès, Jean-Louis, *La littérature européenne*, Éd Berlin, Paris, 1996.
-Shafâ, Shojâ'-od-Din, *Iran dar adabiyât-e jahân* (L'Iran dans la littérature du monde), éd. Ibn-e Sinâ, 1953.
Linares, S., *Introduction à la poésie*, Nathan Université, 2000.

Jeunes poèmes

(composés entre quinze et quarante ans)

Gilles Lanneau

Point d'interrogation

Un instant passe
S'efface
Ou s'endort
Est-il mort ?

Si petit est l'instant
Sur l'échiquier du temps
Où sont demain ? Hier ?
L'année dernière ?

Seraient-ils donc présents
Bons vivants
Naviguant dans l'espace
Chacun à sa place ?

Et ce temps déroutant
S'enfuyant
S'il effleure une étoile ?
Se dévoile ?

Va-t-il recommencer
Les mêmes instants passés
Présents
Futurs impénitents ?

Ou plutôt
Crescendo
Les fera-t-il fleurir
S'accroître et rejaillir ?

Un instant passe
S'efface
A-t-il la solution ?
Oint d'interrogation

Post-scriptum :
Qu'en pense l'astronome ?

Silence

Silence

Vibration
Pulsation
Un enfant
Joue
Musique éternelle
En mon cœur
En mon corps
Symphonie d'amour
Innocente
Puissante
Ardente
Serrant mon ventre
Tendant mon corps
Archer divin

Flèche d'amour
Siffle
Et touche
Au Silence

Je

Un point bleu sur l'azur
Un point blanc sur la neige
Une larme à la mer
Le bleu
Le blanc
L'Océan
Et je dedans

A mes quarante ans

Cesse la quarantaine
Où s'enlisait ma foi,
Je veux briser mes chaînes
Et m'envoler vers Toi !

Résurrection

J'ai connu ce silence
Aux confins de la mort,
Il se nomme Délivrance
Et fit vibrer mon corps.

Il est vide de tout sens,
Dénué des passions,
Mais le cœur est immense
Qui résonne à son nom.

Doux nom de mon Seigneur
Pénétrant l'Univers,
J'ai perdu ta chaleur
Au brasier de l'enfer.

Accours à mon secours.
Contemple ma misère,
Que jaillisse l'Amour,
Ressuscite ma chair! ■

- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- *La Revue de Téhéran* se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه«رُوو دوتهران»در دکه‌های‌اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- « رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHERAN

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- ☐ یک ساله ۳۰۰/۰۰۰ ریال
- ☐ شش ماهه ۱۵۰/۰۰۰ ریال
- ☐ 1 an 30 000 tomans
- ☐ 6 mois 15 000 tomans

Nom de la société (*Facultatif*) ____________ مؤسسه

Nom ____________ نام خانوادگی Prénom ____________ نام

Adresse ____________ آدرس

Boîte postale ____________ صندوق پستی Code postal ____________ کدپستی

E-mail ____________ پست الکترونیکی Téléphone ____________ تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- ☐ شش ماهه ۵۰۰/۰۰۰ ریال
- ☐ یک ساله ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- ☐ 1 an 100 000 tomans
- ☐ 6 mois 50 000 tomans

Effectuez votre virement sur le compte :

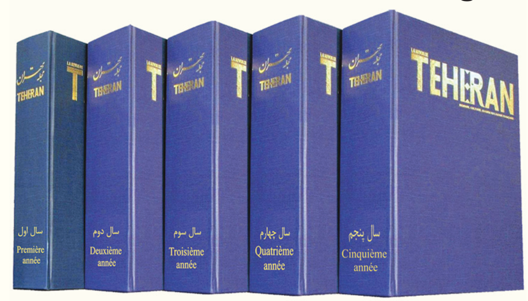
Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت**،
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ -۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

L'édition reliée des soixante premiers numéros de *La Revue de* TEHERAN est désormais disponible en cinq volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.



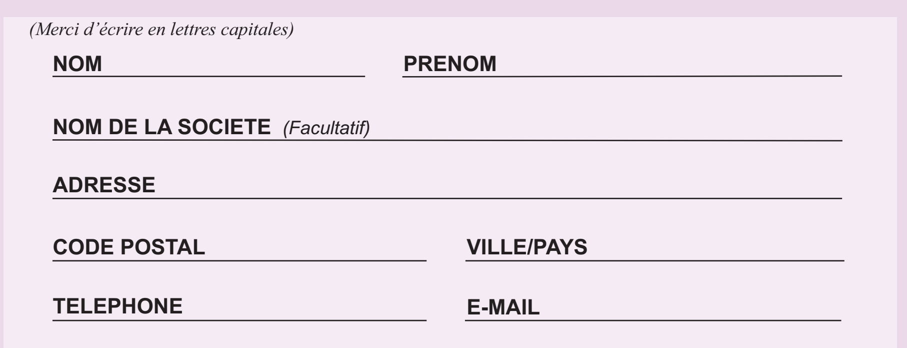
دوره‌های سال اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم مجلهٔ تهران شامل
شصت شماره در پنج مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.



S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.



(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **80 Euros**

☐ **6 mois** **40 Euros**

Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
N°: **00051827195**
Banque:**30003**
Guichet: **01475**
CLE RIB: **43**
Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
Identification Internationale (IBAN)
IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

Règlement possible en France et dans tous les pays du monde

مرکز فروش در پاریس:

Point de vente à Paris:

Librairie du Pont de Sèvres
204 allée du Forum
92100 Boulogne
Tel: 01 46 08 21 58

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز (رضوی فر)

دبیری تحریریه
عارفه حجازی

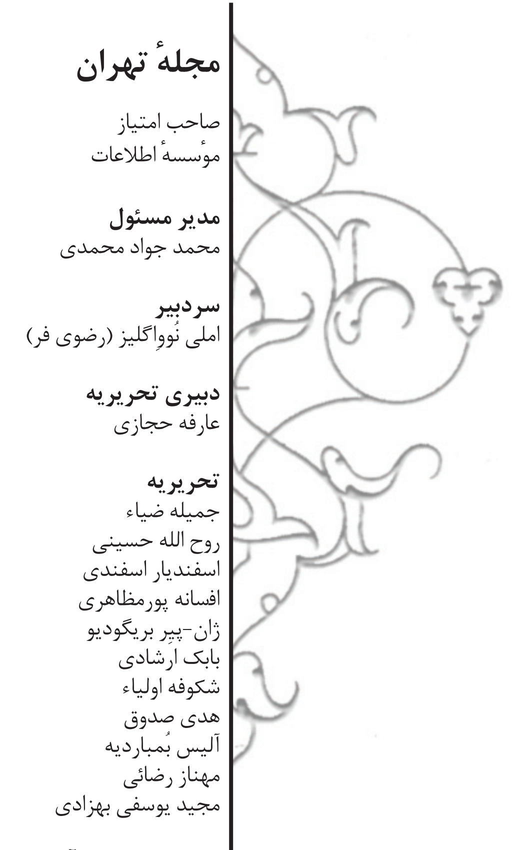
تحریریه
جمیله ضیاء
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

گزارشگر در فرانسه
میرِی فِررا
اِلودی برنارد

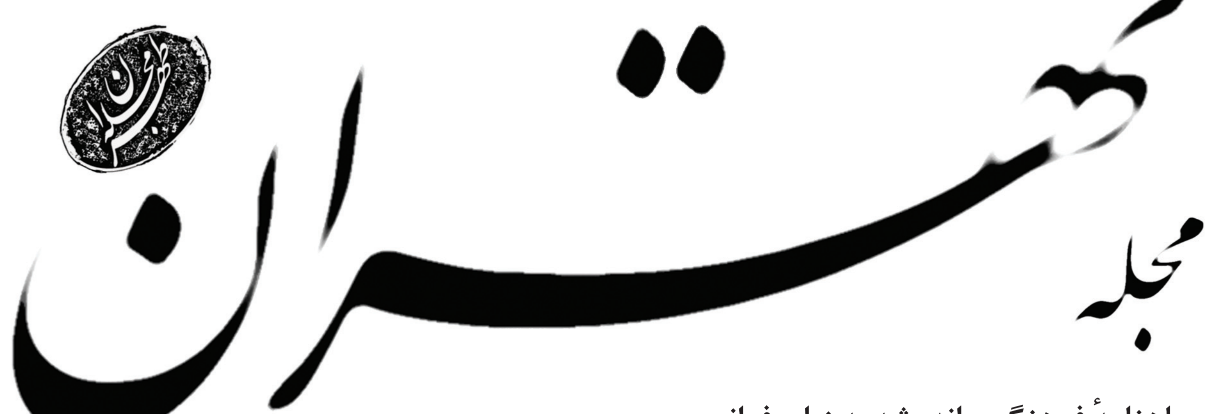
تصحیح
بئاتریس ترهارد

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی



نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Sourate Al-A'la (Le Très-Haut)



شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸

ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی

شمارهٔ ۸۱، مرداد ۱۳۹۱، سال هفتم

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

۵ یورو

www.teheran.ir